Offenbarung und Geschichte

Zur Auseinandersetzung mit der
Theologie von Paul Althaus

Inaugural-Dissertation

zur Erlangung der Lizentiatenwürde
der hochwürdigen theologischen Fakultät
der Universität zu Rostock

vorgelegt von

Albrecht Beyer
Pastor in Warnemünde

1932.

Offenbarung und Geschichte

Zur Auseinandersetzung mit der
Theologie von Paul Althaus

Inaugural-Dissertation

zur Erlangung der Lizentiatenwürde
der hochwürdigen theologischen Fakultät
der Universität zu Rostock

vorgelegt von

Albrecht Beyer
Pastor in Warnemünde

Referent: Professor D. Dr. Brunstäd

R. UNIV.
BIBLIOTHEEK
LEIDEN

Lebenslauf

Ich, Albrecht Beyer, evangelischen Bekenntnisses, Sohn des Pastors Albrecht Beyer und seiner verstorbenen Ehefrau Marie, geb. Danckert, wurde am 23. Oktober 1902 zu Perlin bei Lützow in Mecklenburg geboren.

Von Ostern 1914 ab besuchte ich das humanistische Gymnasium in Schwerin und legte dort Ostern 1921 die Reifeprüfung ab. 1921 bis 1925 studierte ich in Göttingen und Rostock Theologie und bestand Ostern 1926 das erste theologische Examen. Nach einjährigem Besuch des Predigerseminars in Schwerin wurde ich als Vikar an St. Marien in Rostock bestellt. Ostern 1929 erfolgte die zweite theologische Prüfung, nach deren Bestehen ich weiterhin als Hilfsprediger an St. Marien in Rostock blieb. Michaelis 1929 erhielt ich einen einjährigen Studienurlaub, den ich teils in Erlangen, teils in Zürich verbrachte. Seit Herbst 1930 bin ich Pastor in Warnemünde.

Das Lizentiatenrigorosum fand am 30. Juli 1931 in Rostock statt.

Warnemünde, im Juni 1932.

Albrecht Beyer.

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41552721_0099

Inhaltsübersicht

Seite

Literatur . . . . . 7— 10

Einleitung: Das Problem . . . . . 11— 12

Erster Hauptteil: Die Anschauung von Althaus über Offenbarung und Geschichte. . . . . . 13— 54

I. Gott und Geschichte . . . . . 13— 15

II. Offenbarung und Geschichte . . . . . 15— 40

1. Die Form der Offenbarung . . . . . 15— 21

2. Die Verwirklichung der Offenbarung . . . . . 21— 40

a) Die Offenbarung Gottes in der Geschichte. . 21— 24

b) Die Offenbarung Gottes in der Heilsgeschichte 24— 28

c) Die Offenbarung Gottes in Christus. . . . 28— 33

d) Die Offenbarung Gottes in der Schrift. . . 33— 37

e) Die Offenbarung Gottes in der Kirche . . . 37— 40

III. Glaube und Geschichte . . . . . 40— 48

IV. Vollendung und Geschichte. . . . . 48— 54

Zweiter Hauptteil: Die Beurteilung der Althausschen Anschauung . . . . . 55—117

I. Abgrenzung und Bestimmung. . . . . 55— 60

1. Die Abgrenzung gegen den religionsgeschichtlichen Relativismus . . . . . 55— 59

2. Die Abgrenzung gegen den orthodoxen Supranaturalismus . . . . . 59— 60

II. Entstehung und Gestaltung . . . . . 60— 76

III. Einheitlichkeit . . . . . 76— 80

1. Die Idee der Kenosis . . . . . 76— 77

2. Die dialektische Methode . . . . . 77— 80

IV. Berechtigung . . . . . 80—117

1. Gottesbegriff . . . . . 80— 89

a) Mystik und Glaube . . . . . 80— 82

b) Absolutheit und Persönlichkeit . . . . . 82— 84

c) Transzendenz und Immanenz . . . . . 84— 89

Seite

2. Die Offenbarungsanschauung . . . . . 89—100
   a) Offenbarung und Geschichte . . . . . 90— 94
   b) Die Christologie des Glaubens . . . . . 94— 96
   c) Das Problem der Enhypostasie . . . . . 97—100
3. Der Glaubensgedanke . . . . . 100—109
   a) Glaube und Dialektik . . . . . 101—104
   b) Glaube und Geschichte . . . . . 105—106
   c) Glaube als Wunder und Gehorsam . . . . 107—108
   d) Glaube und Erkenntnis . . . . . 108—109
4. Die Eschatologie . . . . . 109—117
   a) Axiologische und teleologische Eschatologie . 109—111
   b) Individuelle und universale Eschatologie . . 111—112
   c) Endzeitliche und überzeitliche Eschatologie . 112—117

Schluß: Zusammenfassung 117

Literatur

1. Paul Althaus, Religiöser Sozialismus. Grundfragen der christlichen Sozialethik, Gütersloh, 1921.
2. — Der Heilige. Rostocker Predigten, Gütersloh, 1921.
3. — Der lebendige Gott. Vortrag, Berlin-Dahlem, 1923.
4. — Theologie und Geschichte. Zur Auseinandersetzung mit der dialektischen Theologie. Zeitschrift für systematische Theologie, 1. Jahrg., 1923/24, 4. Heft, S. 741—786.
5. — Gott in der Geschichte. Vortrag in „Jesus Christus und die Jugend", S. 29—44, Schwerin, 1924.
6. — Das Erlebnis der Kirche. 2. Aufl., Leipzig, 1924.
7. — Der Lebendige. Rostocker Predigten, Gütersloh, 1924.
8. — Das Heil Gottes. Predigten, Gütersloh, 1926.
9. — Die Krisis der Ethik und das Evangelium. Furche-Verlag, Berlin, 1926.
10. — Staatsgedanke und Reich Gottes. 3. erw. Aufl., Langensalza, 1926.
11. — Die letzten Dinge. Entwurf einer christlichen Eschatologie, 3. Aufl., Gütersloh, 1926.
12. — Das Wesen des evangelischen Gottesdienstes. Zeitschrift für systematische Theologie, 4. Jahrg., 1927, 2. Heft.
13. — Evangelium und Leben. Gesammelte Vorträge, Gütersloh, 1927.
14. — Leitsätze zur Ethik. Erlangen, 1927.
15. — Besprechung von G. Heinzelmann, Glaube und Mystik. Zeitwende, 1927, II, S. 90 ff.
16. — Communio sanctorum. Zeitwende, 1928, S. 289—300.
17. — Artikel „Eschatologie" in „Religion in Geschichte und Gegenwart". Bd. 2, 2. Aufl., Tübingen, 1928.
18. — Artikel „Ewiges Leben" in R.G.G.², Bd. 2, 1928.
19. — Artikel „Hoffnung" in R.G.G.², Bd. 2, 1928.
20. — Die Weltreligionen und das Christentum. Christian Kaiser-Verlag, München, 1928.
21. — Leitsätze zur Dogmatik. II, 2. Teil, 1928.
22. — Zur Frage der endgeschichtlichen Eschatologie. Nachdruck zur schwedischen Übersetzung der letzten Dinge (1928). Sonderdruck aus der Zeitschrift für systematische Theologie, 1929.
23. — Die Frage des Evangeliums an das moderne Judentum. Zeitschrift für systematische Theologie, 7. Jahrg., 2. Heft, 1929.
24. — Besprechung von Friedrich Brunstäd, Deutschland und der Sozialismus. Theologische Literaturzeitung, 1929, Nr. 6.
25. — Besprechung von Emil Brunner, Der Mittler. Theologische Literaturzeitung, 1929, Nr. 20, S. 470—79.
26. — Theologische Aufsätze. Gütersloh, 1929.
27. — Christentum und Kultur. Leipzig, 1929.
28. — Grundriß der Dogmatik, I. Erlangen, 1929.
29. — Communio sanctorum. Die Gemeinde im lutherischen Kirchengedanken, München, 1929.
30. — Die Theologie. Sonderdruck aus Karl Schweitzer, Das religiöse Deutschland der Gegenwart, Bd. 2, Berlin, 1930.

31. Karl Barth, Der Römerbrief. 4. Aufl., 1924.
32. — Das Wort Gottes und die Theologie. München, 1925.
33. — Auferstehung der Toten. 2. Aufl., München, 1926.
34. — Dogmatik I. Prolegomena, München, 1927.
35. G. L. Bauer, Die neuere protestantische Kenosislehre. 1917.
36. H. Bavink, Philosophie der Offenbarung. Heidelberg, 1909.
37. O. Bensow, Die Lehre von der Kenose. Leipzig, 1903.
38. Emil Brunner, Die Mystik und das Wort. Tübingen, 1924.
39. — Der Mittler. Zur Besinnung über den Christusglauben, Tübingen, 1927.
40. — Religionsphilosophie evangelischer Theologie. München und Berlin, 1927.
41. Friedrich Brunstäd, Die Idee der Religion. Halle, 1922.
42. — Einleitung in Hegels Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte. Leipzig, 1924.
43. — Reformation und Idealismus. München, 1925.
44. — Zur Gewißheitsfrage. Neue kirchliche Zeitschrift, 36. Jahrg., 1. Heft, 1925, S. 6—28.
45. — Deutschland und der Sozialismus. 2. Aufl., Berlin, 1927.
46. — Artikel „Idealismus" in „Religion in Geschichte und Gegenwart". Bd. 2, 2. Aufl., Tübingen, 1928.
47. Rudolf Bultmann, Zur Frage der Christologie. Zwischen den Zeiten, 1927.
48. C. Eichhorn, Die letzten Dinge. Eine Auseinandersetzung mit Herrn Prof. Dr. Althaus, 1927.
49. Friedr. Gogarten, Die religiöse Entscheidung. München, 1921.
50. — Ich glaube an den dreieinigen Gott. Jena, 1926.
51. Ernst Hänchen, Zeit und Ewigkeit. Zu dem gleichnamigen Buch von H. W. Schmidt. Furche-Verlag, Heft 2, 1928.
52. Karl Heim, Leitfaden der Dogmatik. 3. veränderte Aufl., Halle, 1923.
53. — Die Weltanschauung der Bibel. 4. Aufl., Leipzig, 1924.
54. — Artikel „Gewißheit" in „Religion in Geschichte und Gegenwart". 2. Aufl., Bd. 2, Tübingen, 1928.
55. — Die neue Welt Gottes. Furche-Verlag, Berlin.
56. — Glaube und Leben. Gesammelte Aufsätze und Vorträge, 2. Aufl., Berlin, 1928.
57. Gerhard Heinzelmann, Glaube und Mystik. Tübingen, 1927.
58. Wilh. Herrmann, Der historische Christus der Grund unseres Glaubens. Zeitschrift für Theologie und Kirche, 1892, S. 232 ff.
59. — Artikel „Dogmatik" in „Kultur der Gegenwart" I, 4. 2. Aufl., 1909.
60. — Der Widerspruch im religiösen Denken und seine Bedeutung für das Leben der Religion. Zeitschrift für Theologie und Kirche, 1911.
61. Emanuel Hirsch, Die idealistische Philosophie und das Christentum. Gesammelte Aufsätze, Gütersloh, 1926.
62. — Jesus Christus der Herr. Vorträge, Göttingen, 1926.
63. Hofmann, v., Der Schriftbeweis. 2. Aufl., Nördlingen, 1857—60.
64. Georg Hoffmann, Das Problem der letzten Dinge in der neueren evangelischen Theologie. Göttingen, 1929.
65. Rob. Jelke, Die Offenbarung des Ewigen in der Zeit. Christentum und Wissenschaft, 3. Jahrg., 1927, 9. Heft.

66. Martin Kähler, Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche biblische Christus. 2. Aufl., Leipzig.
67. — Wissenschaft der christlichen Lehre. 3. Aufl.
68. Jul. Kaftan, Dogmatik. 7./8. Aufl., Tübingen, 1920.
69. Ferd. Kattenbusch, Das Unbedingte und das Unbegreifbare. Theologische Studien und Kritiken, 1925, S. 319—422.
70. — Die deutsche evangelische Theologie seit Schleiermacher. 5. Aufl., Gießen, 1926.
71. Adolf Köberle, Rechtfertigung und Heiligung. Leipzig, 1930.
72. Wilh. Koepp, Panagape. Eine Metaphysik des Christentums. 1. Buch, Gütersloh, 1927.
73. — Die Welt der Ewigkeit. Biblische Zeit- und Streitfragen, 1921.
74. Gerhardt Kuhlmann, Brunstäd und Tillich. Zum Problem einer Theonomie der Kultur, Tübingen, 1928.
75. Albrecht Oepke, Karl Barth und die Mystik. Christentum und Wissenschaft, 4. Aufl., 1928, 1. u. 2. Heft.
76. Rudolf Otto, Das Heilige. Gotha, 1924.
77. Erik Peterson, Über die Forderung einer Theologie des Glaubens. Eine Auseinandersetzung mit Paul Althaus in „Zwischen den Zeiten", 3. Jahrg., 1925, S. 281—302.
78. Albrecht Ritschl, Rechtfertigung und Versöhnung, III. 3. Aufl.
79. Erich Schaeder, Theozentrische Theologie. 1. Teil, 1909; 2. Teil, 1914, Leipzig.
80. — Das Geistproblem der Theologie. Leipzig, 1924.
81. Paul Schempp, Theologie der Geschichte. Kritische Bemerkungen zu H. W. Schmidts „Zeit und Ewigkeit" in „Zwischen den Zeiten", 5. Jahrg., 1927, S. 497—513.
82. Friedrich Schleiermacher, Der christliche Glaube. 2. Aufl., Hendel-Ausgabe, Halle.
83. Hans Wilh. Schmidt, Zeit und Ewigkeit. Die letzten Voraussetzungen der dialektischen Theologie, Gütersloh, 1927
84. Friedr. Wilh. Schmidt, Artikel „Glaube und Geschichte" in R.G.G.², Bd. 2, Tübingen, 1928.
85. Schmidt-Japing, Geschichte und Offenbarung. Zeitschrift für systematische Theologie, 1. Jahrg., 1923/24, 1. Heft, S. 69—91.
86. H. Scholz, Religionsphilosophie. 1921.
87. Friedr. Karl Schumann, Christlicher und mystischer Gottesgedanke. Zeitschrift für systematische Theologie, 3. Jahrg., 1925, 2. Heft.
88. — Der Gottesgedanke und der Zerfall der Moderne. Tübingen, 1928.
89. Erich Seeberg, Zur Frage der Mystik. Leipzig, 1921.
90. Reinh. Seeberg, Christliche Dogmatik. 1. u. 2. Bd., 1924 ff.
91. Th. Siegfried, Die Idee der Vollendung. Theologische Blätter, 1927, Sp. 85 ff.
92. Ernst Sommerlath, Unsere Zukunftshoffnung. 1928.
93. Carl Stange, Der Begriff der Offenbarung. Zeitschrift für systematische Theologie, 3. Jahrg., 1925, 2. Heft, S. 353—378.
94. Horst Stephan, Glaubenslehre. 2. Aufl., Gießen, 1928.
95. Hans Steubing, Das Grundproblem der Eschatologie. Zeitschrift für systematische Theologie, 7. Jahrg., 1929, 3. Heft.

96. Friedr. Traub, Die christliche Lehre von den letzten Dingen. Zeitschrift für Theologie und Kirche, 1925, S. 29 ff.
97. — Glaube und Geschichte. Gotha, 1926.
98. — Zur Frage der Glaubensbegründung. Christentum und Wissenschaft, 6. Jahrg., 1930, 2. Heft.
99. Ernst Troeltsch, Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte, 2. Aufl., 1912.
100. Paul Tillich, Religiöse Verwirklichung. Furche-Verlag, Berlin, 1930.
101. Wilh. Vollrath, Das Problem des Wortes. Zur Einleitung in eine Theologie, Gütersloh, 1924.
102. Hans Emil Weber, Die Kirche im Lichte der Eschatologie. Neue Kirchliche Zeitschrift, 1926, S. 299—339.
103. Georg Wehrung, Artikel „Christologie" in R.G.G.², Bd. 1, 1927.
104. — Artikel „Kenosis" in R.G.G.², Bd. 3, Tübingen, 1929.
105. Werner Wiesner, Offenbarung und Geschichte. Zeitschrift für systematische Theologie, 5. Jahrg., 1927, 2. Heft.
106. Georg Wobbermin, Geschichte und Historie in der Religionswissenschaft, Tübingen, 1911.

„Unverkennbar steht im Mittelpunkte alles zusammenfassenden geisteswissenschaftlichen Denkens unserer Zeit das große Thema der Geschichte. Das Verständnis der Geschichte und ihrer Bedeutung für die Erkenntnis letzter Dinge scheint unserer Generation als ihre besondere Aufgabe gestellt zu sein. Das gilt vor allem auch für die systematische Theologie. Die Geschichtsfrage bedeutet hier die Offenbarungsfrage und die Offenbarungsfrage die Gottesfrage. Um das Verhältnis unserer Gottesbeziehung zur Geschichte ist der Kampf auf der ganzen Linie entbrannt. Die Fronten dieses Ringens sind die heute entscheidenden Gruppierungen in der Theologie."[1]) Sieht man von allen Einzelzügen ab, so sind es vor allem drei Gruppen, die in der gegenwärtigen theologischen Lage charakteristisch hervortreten.

Zunächst ist die religionsgeschichtliche Gruppe zu nennen. Für die religionsgeschichtliche Theologie, wie sie vor allem von ihrem hervorragendsten Vertreter Ernst Troeltsch ausgebildet wurde, fallen Offenbarung und Geschichte im Grunde zusammen. Die Möglichkeit einer supranaturalen Offenbarung wird hier bewußt geleugnet, der Transzendenz-Gedanke völlig gestrichen. Man rechnet nurmehr mit der Sphäre des Immanenten und kennt nur noch den Gott der Immanenz, der sich in allem Lebendigen und in dem zusammenhängenden Gang seiner Geschichte offenbart. Jede Berührung unseres Einzellebens mit dem geschichtlichen Leben um uns und vor uns wird uns zu einer Berührung mit Gott. Offenbarung ist „Die innere Empfindung und Gewißheit von dem Ganzen der Dinge und seinem Sinn, wie sie jeder Mann erleben und bezeugen kann." (Troeltsch.)

Wesentlich anders urteilt die zweite Gruppe, die mit dem Namen Karl Barth genügend gekennzeichnet wird. Vertritt die religionsgeschichtliche Theologie den reinen Immanenzstandpunkt hinsichtlich des Offenbarungsproblems, so betont die dialektische Theologie die völlige Transzendenz des göttlichen Lebens gegenüber der Geschichte. Gott und Geschichte sind absolute Gegensätze. Gott ist der Absolute und Transzendente, die Geschichte aber immer die Stätte des Relativen und Immanenten. Zwischen Gott und Geschichte gibt es keine positiven Beziehungen; beide stehen im Verhältnis radikaler Exklusivität. Die „Todeslinie" scheidet Gott und Welt, Ewigkeit und Geschichte unerbittlich voneinander. Diesseits ihrer gibt es nichts aus Gott Stammendes, keine Gegenwart des Göttlichen direkter Art.

---

[1]) Z. f. syst. Theol. 1. Jhrg. 1923/24, 4. Heft, S. 741.

Gott in der Geschichte, geschichtliche Offenbarung — das sind Widersprüche in sich. Die Verneinung alles Menschlich-Geschichtlichen ist die einzig mögliche Offenbarung des Göttlichen.

Zwischen diesen beiden extremen Gruppen steht nun eine dritte, die Gruppe der sogenannten positiven Theologen. Ihr Grundsatz lautet: Offenbarung Gottes erfolgt in der Geschichte! Sie versucht die Einseitigkeiten der erstgenannten Gruppen zu überwinden und betont dementsprechend den transzendent-immanenten Charakter der göttlichen Offenbarung. Offenbarung ist zwar transzendent gesetzt, kommt aber immanent, das heißt: im Zusammenhang der Geschichte zur Verwirklichung. Freilich geht sie niemals in der allgemeinen Geschichte der Menschheit auf, sondern ist eine besondere Geschichte in der Geschichte. Ihre Richtung ist nicht die Längendimension, sondern die Tiefendimension, ihre Grundform nicht Periodizität, sondern Polarität, ihre innerste Bewegung nicht aufsteigende Entwicklung, sondern Spannung; Spannung zwischen menschlicher Schuld und göttlicher Heiligkeit.

Natürlich ist auch diese Anschauung im einzelnen noch wieder mancher Abwandlungen fähig. Die Theologie der Gegenwart führt uns eine ganze Anzahl verschiedener Typen vor Augen. Aus der reichen Fülle theologischer Gestaltungen, die sich hier darbietet, heben wir eine der bedeutsamsten und charakteristischsten heraus: die Theologie von Paul Althaus. Althaus hat das Problem „Offenbarung und Geschichte" in ganzer Schärfe gesehen und sich in eindringendem Ernst um seine Lösung bemüht.

Jede Theologie ist durch den ihr zugrunde liegenden Gottesgedanken bestimmt. Wie man über Welt und Menschheit denkt, das hängt davon ab, was für eine Gottesanschauung man hat. Wie man über Sünde und Gnade urteilt, das bleibt gebunden an ein bestimmtes Verständnis des Gottesbegriffes. Nicht anders steht es mit den Begriffen Offenbarung und Geschichte. Auch sie empfangen erst vom Gottesgedanken aus Prägung und Gehalt. Nun besteht freilich zwischen Gottesgedanken und Offenbarungsbegriff ein eigentümliches Verhältnis der Wechselwirkung: Gottesgedanke und Offenbarungsbegriff erläutern einander gegenseitig. Der Gottesgedanke steht nicht a priori fest, sondern wird erst auf Grund von Offenbarung und, da alle Offenbarung irgendwie mit Geschichte zusammengehört, auf Grund von Geschichte gefunden und gestaltet. Die Wirklichkeit und inhaltliche Bestimmtheit des biblischen Gottesglaubens bildet den notwendigen Ausgangspunkt aller christlichen Gotteserkenntnis. Aber andererseits gilt nun auch wieder, daß das, was Offenbarung und Geschichte ihrem tiefsten Gehalte nach bedeuten, erst verstanden werden kann, wenn man weiß, was es um Gott und sein Wesen ist. Jedes ernsthafte Geschichts- und Offenbarungsverständnis erwächst aus dem Gottesgedanken.

Der Gottesgedanke von Althaus erhält sein besonderes Gepräge durch die bewußte Abgrenzung gegen den mystischen und personalistischen Gottesbegriff. Mystik und Personalismus bedeuten beide in gleicher Weise eine Entstellung der christlichen Gottesanschauung.[1]) Die Mystik kennt nur die Absolutheit Gottes. Gott ist für sie das reine und höchste Sein, jenseits aller Prädikate und Bestimmungen, das Unbedingte, das alles bedingt, der Urgrund aller Dinge.[2]) Der Personalismus hinwiederum — man kann hier etwa an die Theologie Albrecht Ritschls denken — versteht Gott ausschließlich als Persönlichkeit. Für ihn ist Gott nur der heilige, fordernde Wille, der persönliche Geist, der uns als „Du" begegnet und zur Entscheidung ruft.[3])

Beiden Theorien gegenüber, die widereinander recht haben,[4]) betont Althaus die paradoxe Einheit von Absolutheit und Persönlichkeit in Gott. Gott ist wohl persönlicher Geist, der uns als „Du" be-

[1]) Theologische Aufsätze, S. 194—199.
[2]) a. a. O. S. 78; S. 195.
[3]) a. a. O. S. 197; Theologie und Geschichte, S. 754/55.
[4]) Theologische Aufsätze, S. 198.

gegnet, aber er ist zugleich auch allgegenwärtiger Geist, der uns bis in die letzte Faser trägt und bedingt;[5]) und umgekehrt: Gott ist wohl der Urgrund aller Dinge, der Unbedingte, der alles bedingt, aber als der Unbedingte ist er gerade im Konkreten, Bestimmten zu finden.[6]) Der Absolute ist der Persönliche.[7]) Logisch betrachtet ergibt diese Bestimmung eine Antinomie. Theoretisch lassen sich die beiden Begriffe, Absolutheit und Persönlichkeit, nicht miteinander ausgleichen. Absolutheit bedeutet Exklusivität, Persönlichkeit Inklusivität; Absolutheit meint immer das Unbedingte, Persönlichkeit aber trägt stets die Note des Konkreten und Bedingten. So stehen beide Begriffe in harter, nie lösbarer Spannung zueinander.[8])

Formal bleibt diese Spannung immer bestehen — der Begriff einer absoluten Persönlichkeit ist logisch undenkbar —; indessen kann sie inhaltlich überwunden werden, wenn man Gottes Absolutheit als Absolutheit seiner ewigen Liebe versteht.[9]) In der Liebe bleibt Gott der Absolute, und doch wirkliche Liebe behauptet sich nur, indem sie in persönliche Gemeinschaft eingeht;[10]) wirkliche Liebe lebt nur vom „Du".[11]) Darum setzt Gott, der ein Gott der Liebe ist, das sittliche Soll, darum tritt er in eine Geschichte ein.[12]) Formal angesehen ist diese Liebe Kenosis, Entäußerung des Absoluten: der in allem gegenwärtige und herrschende Gott gibt sich uns zum Vater; der jenseits alles Gegensatzes Stehende tritt in den Gegensatz, weil nur im Gegensatz das freie Ja möglich ist; der Allmächtige und Allgegenwärtige verzichtet gerade in seinem wesentlichsten Handeln auf seine allgegenwärtige Allmachtswirkung.[13]) Wer das gesehen hat, der spürt es: das ist Kenosis Gottes! Und doch wird diese Kenosis, die scheinbar in hartem Widerstreite zu Gottes ewiger Herrlichkeit steht, gerade durch sie gefordert.[14]) Gottes Herrlichkeit besteht ja nicht darin, daß er über Sklavenseelen, über willenlose Kreaturen gebietet, sondern daß er in einem Reiche freier Geister die Herrschaft übt: Gott herrscht nur in freier Überwindung der Menschenherzen, nur in freiem Gehorsam seiner Kinder.[15]) Dann aber gilt der Satz: Nur durch Liebe, d. h. aber durch Kenosis kann Gott zu seiner ganzen

---

[5]) Evangelium und Leben, S. 80.
[6]) Theologische Aufsätze, S. 195.
[7]) a. a. O. S. 197/98.
[8]) Dogmatik I § 15 Abs. 3. (Rostocker Vorlesungen aus den Jahren 1924 und 1925.)
[9]) Dogmatik I § 16 Abs. 1 b.
[10]) Dogmatik I § 16 Abs. 1 b.
[11]) Leitsätze zur Ethik, S. 37.
[12]) Dogmatik II § 15 Abs. 2.
[13]) Dogmatik II § 15 Abs. 2.
[14]) Dogmatik II § 15 Abs. 3.
[15]) Religiöser Sozialismus, S. 33.

Herrlichkeit, der Anbetung einer Gemeinde kommen.[16]) Denn Gott ist vollendete Herrlichkeit, indem er den Menschen das freie Ja abgewinnt.[17])

*

Nur in einer paradoxen Formel kann die Gotteswirklichkeit nach Althaus umschrieben werden: Gott ist Heiliger Geist, der wohl alle Geister durchdringt, aber nur in der Liebe persönlicher Gemeinschaft zum Ziele kommt.[18]) In dieser Definition sind bedeutsame Folgerungen für den Offenbarungsgedanken beschlossen. Wenn Gott seinem tiefsten Wesen nach Liebe ist, dann kann die Offenbarung dieses Gottes nur als Selbsterschließung zur Gemeinschaft verstanden werden;[19]) sie muß „Wort" sein.[20]) Freilich, „Wort" bedeutet nicht Worte; „Wort" besagt nicht, daß nicht gehandelt wird;[21]) im Gegenteil, wenn biblischer Offenbarungsbegriff der des „Wortes" ist, so soll das heißen: „es geht hier überall um ganz Persönliches, um Sprache von Willen zu Willen".[22]) Die strenge Personhaftigkeit und Willentlichkeit im Verhältnis von Gott und Mensch soll gesichert und betont werden, wenn Althaus die Offenbarung als „Wort" deutet und beschreibt.[23])

Als „Wort", als konkrete Selbstdarbietung des Heiligen zur Verwirklichung eines persönlichen Verhältnisses muß die Offenbarung Gottes geschichtliche Offenbarung sein.[24]) Alles Persönliche, Konkrete lebt nur in der Geschichte. Der persönlich handelnde Gott kann nur der in der Geschichte handelnde Gott sein. Mit diesem Verständnis der Offenbarung als geschichtlichem Handeln Gottes grenzt Althaus sich bewußt gegen das idealistische Verständnis der Offenbarung ab,[25]) wie es etwa bei Fichte vorliegt[26]) und auch noch heute weithin die Theologie beherrscht.[27]) Für diese Form des Idealismus bedeutet die Offenbarung die Auslösung der tiefsten Selbstbesinnung des Geistes. Das Gottesverhältnis wird als zeitlose innere Be-

---

[16]) Die letzten Dinge[3], S. 59.
[17]) Dogmatik I § 18 Abs. 3.
[18]) Evangelium und Leben, S. 79.
[19]) Grundriß der Dogmatik, S. 71; Artikel „Ewiges Leben" in R.G.G.[2], Bd. II.
[20]) Evangelium und Leben, S. 80; Grundriß der Dogmatik, S. 26.
[21]) cf. Ev. Johannes 1: Das Wort ward Fleisch.
[22]) Ev. und Leben, S. 98.
[23]) Dogmatik I § 11 Abs. 1.
[24]) Gr. d. Dogmatik, S. 16.
[25]) Gr. d. Dogmatik, S. 17; Dogmatik I § 9 Abs. 3 a.
[26]) J. G. Fichte, Anweisung zum seligen Leben, 6. Vorlesung.
[27]) cf. den Offenbarungsbegriff in der religionsgeschichtlichen Schule; E. Troeltsch, Die Bedeutung der Geschichtlichkeit Jesu für den Glauben, 1911; W. Bousset, Die Bedeutung der Person Jesu für den Glauben, 1910.

ziehung und Wahrheit verstanden. Religion ist Erfassung der zeitlosen Wahrheit, nicht persönliches Leben mit Gott. Daher kommt hier die Geschichte höchstens als Introduktion oder Illustration, als Symbol der Idee, des Metaphysischen in Betracht.[28])

Demgegenüber betont Althaus: es geht in der Religion, im Christentum nicht um die Erfassung einer Idee, sondern um ganz persönliches Leben.[29]) Die idealistische Unterscheidung von Idee und Symbol fällt dahin, sobald die Geschichte des Menschen mit Gott in ihrem Ernste verstanden ist.

Sie hat darin ihren tiefen Ernst, daß der Mensch Gott nicht gehorcht und die Gemeinschaft mit ihm zerstört. Soll es jenseits dieser Heillosigkeit noch Heil geben, so kann es nicht in der allgemeinen Wahrheit einer trotz der Schuld ewig bleibenden Lebenseinheit mit dem Göttlichen gesucht werden, auf die man sich nur zu besinnen braucht. Wer sich auf diese metaphysische Wahrheit zurückbezieht, macht mit der Geschichte, d. h. mit dem Tat- und unaufhebbaren Tatsachencharakter des Ungehorsams nicht völlig Ernst. „Wirklich in der Schuld stehen, heißt: keine tiefere Wahrheit zur Hand haben; nichts wissen, als daß die Gemeinschaft zerstört ist. Die Hilfe kann hier nur wahrhaft transzendente Vergebung — jenseits aller Allgemeinheit, also als ganz konkretes, einmaliges Ereignis; jenseits aller Denkbarkeit, also als ein rein tatsächlicher, kontingenter Akt; jenseits aller Möglichkeit der Besinnung, also als wahrhaft fremdes Tatwort —, nur ein in unsere sündige Geschichtlichkeit tretender geschichtlicher Akt der Vergebung sein."[30]) Das Konkretum menschlicher Schuld kann nur durch das Konkretum göttlicher Vergebung überwunden werden.[31])

Mit diesen Sätzen ist auch schon über die Offenbarung das Entscheidende gesagt. Die Vergebungsfrage schließt die Offenbarungsfrage ein, ja fällt im Grunde mit ihr zusammen. Denn Vergebung ist immer Selbsterschließung, Offenbarung Gottes.[32]) Ist aber Gottes Vergeben nur als konkretes, geschichtliches Handeln zu denken, so kann auch seine Offenbarung nur als konkretes, geschichtliches Geschehen verstanden werden.[33]) Nur in der Konkretheit geschichtlichen Lebens ist Gottes Offenbarung möglich. Aber wie ist nun das Verhältnis von Offenbarung und Geschichte des näheren zu bestimmen? Ist die Geschichte die Offenbarung? Althaus verneint diese Frage. Die Geschichte als solche ist nicht die Offenbarung Gottes.[34]) Gott ist nie

---

[28]) Gr. d. Dogmatik, S. 18.
[29]) Dogmatik I § 9 Abs. 3.
[30]) Gr. d. Dogmatik, S. 16.
[31]) cf. E. Brunner, Die Mystik und das Wort, S. 251/52.
[32]) Theologische Aufsätze, S. 49/50.
[33]) Dogmatik I § 7 Abs. 3.
[34]) Gr. d. Dogmatik, S. 17.

direkt gegenwärtig in der Welt; was wir vor Augen sehen, ist immer ein Stück geschichtlichen Lebens, für das Gott das Jenseits bedeutet. Gott ist der Unbedingte, Geschichte aber ist die Stätte des Bedingten und Relativen; Gott ist der jenseits alles Gegensatzes Stehende, Geschichte aber ist die Welt des Widerstreites und des Kampfes; Gott ist der Vollendete und Ewige, geschichtliches Leben aber bleibt unvollkommen und dem Wechsel unterworfen. So kann Gott und Geschichte zunächst nur ein Auseinander bedeuten.[35])

Offenbarung und Geschichte spannen sich gegeneinander; aber diese Spannung ist notwendig, notwendig um Gottes willen. Gott selbst ist es, der diese Spannung setzt.[36]) Sie ist theologisch, im Wesen Gottes begründet, nicht erkenntnistheoretisch. Mit anderen Worten: nicht die abstrakte Dialektik von Zeit und Ewigkeit, wie sie bei Barth sich findet, begründet den Spannungscharakter der geschichtlichen Offenbarung,[37]) sondern die konkrete Erkenntnis, daß Gott Liebe ist.[38]) Gottes Liebe offenbart sich darin, daß er die Menschen zur Gemeinschaft mit sich führen will. Gemeinschaft mit Gott aber nur durch Entscheidung, durch freie Hingabe der Herzen! Weil Gott unsere freie Entscheidung will, darum setzt er die Geschichte als Entscheidungsleben unter der Todesbestimmtheit,[39]) darum stellt er uns in eine gebrochene, verhüllende Welt des Kampfes, der Entscheidung, des Glaubens hinein.[40]) Um unseretwillen, um des Entscheidungsernstes unseres Lebens willen ist die geschichtliche Welt überall eine Welt des Kampfes und des Widerstreites, der Gebrochenheit und der Verhüllung, des Satanischen und des Bösen.[41]) Ja, auch des Bösen! Es gibt keine ernste Entscheidung ohne die Wirklichkeit des Bösen in der Welt.[42]) Wie aber ist dann der Zusammenhang zwischen Bösem und Entscheidungsleben genauer zu bestimmen? Ist die Geschichte als Entscheidungsleben des Bösen wegen gesetzt? Eine ganze Anzahl von Theologen hat diese Frage bejaht. Karl Heim[43]) führt die Geschichtlichkeit unseres Lebens, weil sie Gottes Willen immer nur im Kampfe zur Geltung kommen läßt, auf den „Urfall der Menschheit" zurück. Er lehrt sie als Schuld ansehen. Ähnliche Gedanken vertritt Karl Barth.[44]) Der Sündenfall, nicht als geschichtliches Einzelfaktum, sondern als „überzeitlicher" Fall der Menschheit, als

---

[35]) Dogmatik II § 10.
[36]) Die letzten Dinge[3], S. 59 Anm. 1.
[37]) Die letzten Dinge[3], S. 62.
[38]) a. a. O. S. 58 ff.
[39]) Artikel „Eschatologie" R.G.G.[2], Bd. II, Sp. 358.
[40]) Gr. d. Dogmatik, S. 17.
[41]) Die letzten Dinge[3], S. 51.
[42]) a. a. O. S. 48.
[43]) Leitfaden der Dogmatik I[3], S. 27 ff.; die Weltanschauung der Bibel, S. 23 ff.
[44]) Der Römerbrief[4], S. 149/50.

„transzendentale Disposition der Menschenwelt" verstanden,[45]) ist nach seiner Meinung die Ursache davon, daß in dieser Welt die Unzulänglichkeit und Fragwürdigkeit herrschen. „Der Sündenfall geht aller Geschichte voraus und determiniert alle Geschichte."[46]) Daß die Welt unter den Gesetzen des Widerstreites und der Vergänglichkeit steht, das ist Folge göttlichen Zürnens.

Auch Althaus hat anfänglich ähnlich gedacht. 1921 konnte er noch in seinem „Religösen Sozialismus"[47]) schreiben: „Der Zorn Gottes ist nicht erst in die Geschichte eingetreten, sondern er hat im Zusammenhange mit der übergeschichtlichen Tat der Menschheit („Urfall") die Geschichte geformt und in ihren Gesetzen Gestalt gewonnen." Inzwischen hat er jedoch seine Anschauung grundlegend geändert.[48]) Gewiß, er hält daran fest, daß die Welt als geschichtliche Welt nicht Gottes letzter Wille, nicht die völlige Erscheinung seiner Herrschaft sein kann. Aber wenngleich nicht sein letzter Wille, so ist sie doch — und das ist der entscheidende, weiterführende Gedanke — sein ursprünglicher Wille.[49]) Wenn aber die geschichtliche Welt Gottes ursprünglicher Wille ist, dann ist es unmöglich, sie aus dem Sündenfall, der auch für Althaus ein überzeitlicher Fall ist,[50]) abzuleiten; dann ist sie in ihren Grundgesetzen der Endlichkeit und des Widerstreites nicht durch das Böse gestaltet, sondern mit dem Bösen, für das Böse.[51]) Die Geschichte als Entscheidungsleben und das Böse gehören notwendig zusammen: das Böse ist gesetzt um des Entscheidungsernstes und seines Sinnes willen.

Aber hier entsteht nun ein ernster Einwand, dem man nicht ausweichen darf.[52]) Alles Böse ist doch immer Schuld, Verletzung des göttlichen Anspruches. Hebt nun nicht die teleologische Beurteilung des Bösen, wie sie oben gegeben wurde, den Schuldcharakter der Sünde auf? Kann Sünde noch als Schuld verstanden werden, wenn sie Setzung Gottes ist? Oder umgekehrt: kann das Böse noch Setzung Gottes sein, wenn es vom Gewissen als konkrete, persönliche Schuld beurteilt werden muß? Schließen beide Standpunkte nicht notwendig einander aus? Gewiß, logisch geurteilt, schließen beide Betrachtungsweisen einander aus, und doch — die theologische Reflexion muß beide Gedanken bilden, wenn sie die Wahrheit sagen will: alles Böse ist Schuld, aber dieses Böse ist notwendig um der wirklichen Gemein-

---

[45]) Karl Barth, Das Wort Gottes und die Theologie, S. 146.
[46]) Das Wort Gottes, S. 145.
[47]) a. a. O. S. 69.
[48]) Zur Lehre von der Sünde. Ztschr. f. syst. Theol. 1. Jahrg., 2. Heft, S. 329/30; neuerdings Staatsgedanke und Reich Gottes, S. 77; 79—100; vor allem auch der Hamburger Vortrag „Christentum und Kultur", S. 14 ff.
[49]) Staatsgedanke und Reich Gottes, S. 99.
[50]) Theol. Aufsätze, S. 68 ff.; die letzten Dinge[3], S. 91.
[51]) Die letzten Dinge[3], S. 48.
[52]) Dogmatik II § 3 Abs. 1.

schaft mit Gott wollen. Sie muß mit allem Ernst den Schuldcharakter der Sünde betonen und kann, wenn sie wirklich Theologie, d. h. Denken über Gott sein will, doch auch von der teleologischen Beurteilung der Sünde nicht absehen. Der Grundwiderspruch unseres Daseins, daß wir von Gott geschaffen und durchwaltet, aber ihm zur Verantwortung und Gemeinschaft als Personen gegenübergestellt sind, kehrt auch beim Sündenproblem wieder und läßt sich nur in Satz und Gegensatz aussprechen.[53]) Das Denken stößt hier auf eine Antinomie, wo ein Glied das andere mit Notwendigkeit fordert und der Satz nur im Zusammenhang mit seinem Gegensatz die ganze Wahrheit zum Ausdruck bringt.

Es ist deutlich geworden: auch die Wirklichkeit des Bösen gehört in den Zusammenhang der Geschichte hinein. Um des Entscheidungsernstes unseres Lebens willen setzt Gott die geschichtliche Welt in ihrer Unvollkommenheit und Relativität, mit ihrem Kampf und ihrem Widerstreit, mit den Gesetzen der Sünde und des Todes.[54]) Das aber ist Kenosis Gottes. „Nicht in der Geschichte übt er Kenosis, sondern mit ihr, die er um seiner Liebe willen gesetzt hat."[55]) Geschichte heißt Kenosis; sie ist niemals die völlige Erschließung der göttlichen Herrschaft, sondern Offenbarung und Verhüllung zugleich.[56])

Zu dieser Feststellung führt indes nicht nur die Betrachtung der geschichtlichen Welt, sondern auch die Einsicht in das Wesen der göttlichen Offenbarung. Offenbarung ist konkrete Selbstdarbietung Gottes zur Verwirklichung eines persönlichen Verhältnisses mit der Menschheit.[57]) Aus dem Wesen des Verhältnisses von Gott und Mensch in seiner streng persönlichen Art folgt, daß die Objektivitäten der göttlichen Offenbarung nicht mit der Tatsächlichkeit der geschichtlichen Ereignisse gleichgesetzt werden können. Die Tatsachen sind als solche nicht Offenbarung, sondern ebenso Verhüllung, und die Offenbarung ist keine Tatsache, sondern „Tatwort", das in Entscheidung erkannt und ergriffen, d. h. geglaubt sein will.[58]) Offenbarung und Glaube gehören zusammen.

Aber wird durch diese Korrelation von Offenbarung und Glauben nicht die „Objektivität" der Offenbarung gefährdet? Keineswegs! Die Offenbarung ist objektiv, ist extra nos; aber sie ist in ganz anderem Sinne objektiv als andere Geschichtstatsachen. Sie ist niemals Objektivität im Sinne einer Transsubjektivität, — eine unter-

---

[53]) Gr. d. Dogmatik, S. 72.
[54]) Die letzten Dinge[3], S. 48 und 51; cf. auch As. Besprechung von Brunstädts „Deutschland und der Sozialismus", Theol. Literat. Ztg. 1929, Nr. 6, S. 140/41.
[55]) Artikel „Eschatologie", R.G.G.[2], Bd. II, Sp. 358.
[56]) Gr. d. Dogmatik, S. 72.
[57]) Dogmatik I § 9 Abs. 3.
[58]) Gr. d. Dogmatik, S. 17.

persönliche Objektivität ist hier nicht möglich; eine unmißverständliche Kundgebung Gottes entspräche nicht dem Wesen der göttlichen Gemeinschaft, nicht dem Wesen der Offenbarung als „Wort".[59]) Die „Objektivität" der Offenbarung besteht in nichts anderem als darin, daß sie Glauben wirkt und Glauben fordert.[60]) Im Glauben, den die Offenbarung begründet, erschließt sich die Offenbarung als Offenbarung.[61]) So ist die Offenbarung zwar geschichtsgebunden und geschichtsinhaltlich, aber die Geschichte selber ist nicht die Offenbarung.[62]) Geschichtliche Offenbarung bleibt, wie die ganze weitere Darstellung zeigen wird, ein Paradoxon.[63])

Der paradoxe Charakter der göttlichen Offenbarung zeigt sich aber nicht nur in dem Spannungsverhältnis von Göttlichem und Geschichtlichem, sondern auch von Vergangenem und Gegenwärtigem, wie es das Gottesverhältnis kennzeichnet. Gott konnte, wenn er uns zur Gemeinschaft begegnen wollte, nirgends anders erscheinen als in einem Personleben, das als Konkretum in der Geschichte steht, nirgends anders als in der Geschichte Jesu.[64]) Die Geschichte Jesu aber ist eine Tatsache der Vergangenheit. Zweitausend Jahre liegen zwischen jener Offenbarungsgeschichte und uns, denen sie Offenbarung Gottes sein soll. Dann aber erhebt sich die Frage: kann eine Tatsache der Vergangenheit, die allein durch die Historie faßbar wird, für uns Offenbarung sein? Offenbarung Gottes zu persönlicher Gemeinschaft, das ist deutlich, vermag sie nur dann zu sein, wenn sie gleichzeitig gegenwärtig ist. Gott und Gegenwart gehören zusammen.[65]) Wie aber kann die vergangene Geschichte zugleich eine gegenwärtige sein? Althaus antwortet: durch den Heiligen Geist! Der Geist ist es, der die vergangene Geschichte gleichzeitig macht. Durch den Geist wird Gottes Offenbarung, die ein Stück Vergangenheit ist, für uns unmittelbare Gegenwärtigkeit; durch den Geist wird die Geschichte Jesu „Wort".[66])

Wenn Gott zu der Seele redet, dann sind Geschichte und Geist beieinander; beide gehören im Offenbarungsvorgang untrennbar zusammen.[67]) „Geist ohne Geschichte ist leer, Geschichte ohne Geist ist blind."[68]) Daher sind die Mystik, die grundsätzlich geschichtslos ist, und der Historismus, der keine Lehre vom Heiligen Geiste kennt, als ungenügende Lösungen des Offenbarungsproblems abzulehnen. Sie

[59]) Dogmatik I § 6 Abs. 5.
[60]) Dogmatik I § 9 Abs. 2 a.
[61]) Gr. d. Dogmatik, S. 17.
[62]) Theol. Aufsätze, S. 134.
[63]) Gr. d. Dogmatik, S. 72.
[64]) Die letzten Dinge[3], S. 40.
[65]) Gr. d. Dogmatik, S. 17.
[66]) Dogmatik I § 9 Abs. 4 a.
[67]) Dogmatik II § 22.
[68]) Ev. und Leben, S. 83.

verletzen die eigentümliche Spannung und innere Bewegtheit des christlichen Offenbarungsgedankens. Gott redet zu uns vermittelt und doch unmittelbar; Gottes Wort ergeht durch eine vergangene Geschichtstatsache, und doch ist es ein Wort, das er jetzt spricht, ein neues Wort.[69]) Offenbarung Gottes ist ein Stück Vergangenheit und doch unmittelbare Gegenwärtigkeit.[70])

Wir sehen: die Offenbarung Gottes ist gegenwärtige Geschichte und höchst subjektive Objektivität. Beides faßt Althaus zusammen in dem von Martin Kähler übernommenen Begriff der „Übergeschichtlichkeit" der Offenbarung.[71]) Er kennzeichnet am treffendsten das unlösbare Ineinander von geschichtlicher Einmaligkeit und Gegenwärtigkeit, Tatsächlichkeit und Wortcharakter der Offenbarung,[72]) und erinnert in seiner paradoxen Prägung immer wieder daran, daß Offenbarung und Glaube, Geschichte und Geist zusammengehören.

*

Nach diesen grundsätzlichen Ausführungen, die den Formcharakter der Offenbarung betrafen, kann die inhaltliche Seite des Problems erörtert werden: die Verwirklichung der Offenbarung in der Geschichte.

Alles Reden über die Offenbarung Gottes in der Geschichte setzt ein bestimmtes Verständnis der Geschichte voraus. Was versteht Althaus unter der Geschichte? Sie ist für ihn kein einfacher und eindeutiger Begriff.[73]) Ob man sie von außen oder gleichsam von innen betrachtet, jedesmal ergibt sich eine andere Wirklichkeit. Die Menschheitsgeschichte, von außen betrachtet, erscheint als Weltgeschichte, Wirtschaftsgeschichte und Geistesgeschichte.

Die erste, die Weltgeschichte im engeren Sinne, ist die Geschichte fortschreitender Organisierung der Menschheit in Staat und Gesellschaft. Sie wird beherrscht vom Staatsgedanken. Der Sinn dieser Geschichte liegt nicht in den Menschen, die in ihr arbeiten, sondern in dem Ertrag, den sie wirken, in der Förderung des Staates oder der Menschheit.[74]) Ähnliches gilt von der Wirtschaftsgeschichte. Förderung und Steigerung des Wirtschaftslebens, fortgehender Aufstieg der Welt ist Sinn und Ziel auch dieser Geschichte. Auch hier liegt nichts an den Menschen, die in dem Wirtschaftsleben tätig sind, sondern alles an

---

[69]) Ev. und Leben, S. 84.
[70]) Dogmatik I § 9 Abs. 4 a.
[71]) Die Wissenschaft der christlichen Lehre, 3. Aufl., § 13.
[72]) Gr. d. Dogmatik, S. 18.
[73]) Ev. und Leben, Das Kreuz Christi als Maßstab aller Religion, S. 63—70.
[74]) Ev. und Leben, S. 66.

dem Werk, das geschaffen wird.[75]) Auch die Geistesgeschichte zeigt eine verwandte Struktur. Sie hat ihren Sinn in der steigenden Bezwingung und Beherrschung der Wirklichkeit durch den Geist. Die Großtaten der Wissenschaft, die Erfindungen und Entdeckungen, die glänzenden Erfolge der Technik bilden ihre Epochen. Entscheidend ist auch hier allein der geistige oder kulturelle Wert, der geschaffen wird, während der einzelne Arbeiter bedeutungslos bleibt gegenüber dem Kulturwerk, an das er seine Kraft und sein Leben dahingibt.[76])

Aber mit alledem ist das Wesen der Geschichte noch nicht erschöpfend umschrieben. Die Geschichte hat nicht nur eine Außenseite, sondern auch eine Innenseite — und da liegt es an dem Einsatze, dem Opfergeist, der Selbstlosigkeit und Treue, die Menschen in ihre Arbeit legen; nicht an dem Ertrage, sondern an den Arbeitenden und ihrem Dienen. Ihr letzter Sinn ist es nicht, Kulturwerte zu schaffen, große Gedanken zu denken, die Natur zu bezwingen, sondern Menschen zu verantwortlichem Handeln zu erziehen.[77]) Die Geschichte, von innen betrachtet, ist der Inbegriff unserer Verantwortungen und Bindungen.[78]) Gewiß bezieht sich nun alle Verantwortung zum Dienst zunächst auf sehr konkrete, geschichtliche Verhältnisse, die für sich diesseitig und vergänglich sind; auf Familie und Gemeinschaft, auf Beruf und Arbeit, auf Volk und Vaterland.[79]) Aber in allen einzelnen Verantwortungen ergreift uns die eine Verantwortung,[80]) in den sehr bedingten Aufgaben unseres Lebens der unbedingte Herr.[81]) Wir sind zuletzt gar nicht an Menschenverhältnisse, -ordnungen, -einrichtungen, ja nicht einmal an das Vaterland, an die Nation gebunden, sondern an einen ewigen Willen, der uns in allem fordert. So nur ist der Ton des Unbedingten zu begreifen, der auch auf kleinsten, geringfügigen Aufgaben liegen kann.[82]) Sie alle weisen über sich hinaus auf Gott.[83]) Indem wir in unserer Welt vergänglicher, geringer, höchst diesseitiger Beziehungen Verantwortungen entdecken, auf denen der Ton unbedingter Bindung liegt, werden wir mitten in der Geschichte vor Gott gestellt.[84]) Im sittlichen Soll begegnen wir dem Willen Gottes.[85])

Die Geschichte ist voll des Willens Gottes; aber die Geschichte verkündet nicht an sich, „objektiv" Gottes Willen.[86]) Geschichte ist

[75]) Der lebendige Gott, S. 9.
[76]) Ev. und Leben, S. 67.
[77]) Der lebendige Gott, S. 10.
[78]) Jesus Christus und die Jugend, S. 29.
[79]) Theologie und Geschichte, S. 748.
[80]) Leitsätze zur Ethik, S. 2 f.
[81]) Theologie und Geschichte, S. 748.
[82]) Leitsätze zur Ethik, S. 3.
[83]) Jesus Christus und die Jugend, S. 32.
[84]) Theologie und Geschichte, S. 748.
[85]) Ev. und Leben, S. 67/68.
[86]) Staatsgedanke und Reich Gottes, S. 102.

zunächst immer Verhüllung Gottes. Es geht nicht an, starre menschliche Verhältnisse ohne weiteres als Gottes Ordnungen auszugeben. Niemand hat das Recht, da vom Willen Gottes zu reden, wo Menschenirrtum und Menschensünde die Welt gestalten. Es bedarf immer wieder der strengen kritischen Prüfung aller Werte und Ordnungen, die Menschen aufgestellt haben, ob Gottes Wille in ihnen uns zum Dienste und zur Tat fordert; es bedarf immer wieder der lebendigen Gewissensentscheidung.[87]) Und was von den geschichtlichen Ordnungen gilt, das gilt in gleicher Weise auch für die Politik. Gewiß, es gibt sittliche Normen, einen göttlichen Willen für die Politik, aber wir können sie nicht einfach aus der Geschichte ablesen;[88]) sie bestehen nicht in allgemeinen Grundsätzen völkerrechtlicher Gerechtigkeit[89]) — auch diese bleibt ja immer menschlich bedingt, beschränkt und damit fehlsam — sondern können in ihrer Konkretheit nur durch Gewissensentscheidung der handelnden Personen erfaßt und bejaht werden.[90]) Mit anderen Worten: der Wille Gottes in der Politik ist nicht einfach aus dem Naturrecht zu erheben, sondern besteht in einer Synthese allgemeiner sittlicher Grundsätze und der besonderen Wirklichkeit des geschichtlichen Lebens — einer Synthese, die nur als Tat in Freiheit vom verantwortlichen Gewissen vollzogen werden kann.[91])

Auch sonst gilt, daß die Sprache Gottes in der Geschichte sich nur dem Gewissen erschließt. Es ist keine Frage, daß Gottes Gerichte über Menschen, Völker und Kulturen sich in der Geschichte vollziehen,[92]) daß es Zusammenhänge zwischen Schuld und Not, zwischen sittlicher Verfehlung und geschichtlicher Strafe gibt. Aber diese Zusammenhänge behalten etwas Relatives und Verhülltes. Die Bewegungen, Nöte und Krisen im Leben der Völker und der einzelnen sind mehrdeutig.[93]) Ob ein schwerer Schicksalsschlag ein Gericht Gottes über Anmaßung und Schuld bedeutet, oder ob die Last gerade zur mächtigsten Tat berufen soll, ob sie ein Beweis göttlichen Vertrauens, ein Mittel seiner Erziehung zur letzten Treue ist, das zu entscheiden bleibt die immer neue Aufgabe des Gewissens.[94]) Hier kann kein Dritter mit einer schnellen, allgemein gültigen Lösung helfen, hier darf keine ruhende Theorie des Verstandes an die Stelle des lebendigen Ringens der Gewissen treten.[95])

---

[87]) Jesus Christus und die Jugend, S. 33; Staatsgedanke und Reich Gottes, S. 81; Gr. d. Dogmatik, S. 12.
[88]) Staatsgedanke und Reich Gottes, S. 48/49.
[89]) Staatsgedanke und Reich Gottes, S. 73.
[90]) Religiöser Sozialismus, S. 70.
[91]) Religiöser Sozialismus, S. 71.
[92]) Die letzten Dinge[3], S. 172.
[93]) Die letzten Dinge[3], S. 172.
[94]) Jesus Christus und die Jugend, S. 39.
[95]) Staatsgedanke und Reich Gottes, S. 102.

Die entscheidenden Gedanken Althaus' zur Sache sind damit herausgestellt; zusammengefaßt lauten sie: die Geschichte ist voll des Willens Gottes und schenkt auch ihrerseits Erkenntnis Gottes. Aber diese Erkenntnis ist niemals eine direkte, unmittelbare, sondern erschließt sich nur dem Glauben, dem Ernst des ringenden Gewissens.[96]) Alle Erkenntnis Gottes ist nur in actu möglich; denn die Wirklichkeit, in der wir stehen, ist wohl Offenbarung Gottes, in der er uns begegnen will, aber auch immer Verhüllung, hinter die wir dringen müssen, um Gott zu erkennen.[97]) Geschichte und Gewissen gehören zusammen: die Geschichte in ihrer Tatsächlichkeit stellt dem Gewissen die Offenbarungsfrage, das Gewissen antwortet und deutet die Geschichte. Die hier bestehende Wechselbewegung kann niemals aufgehoben werden — sie gehört zum Wesen der geschichtlichen Offenbarung als Kenosis Gottes.[98])

*

Mitten in der Geschichte, so lehrt Althaus, steht eine besondere Geschichte: die Gottesgeschichte. Im Grunde ist dies keine Geschichte wie andere Geschichte. Gottes eigenste Geschichte geht andere Wege und hat andere Größenmaßstäbe und Gesetze als die Welt- und Kulturgeschichte.[99]) Ihre innerste Bewegung ist nicht aufsteigende Entwicklung, sondern Spannung: Spannung zwischen menschlicher Schuld und göttlicher Heiligkeit.[100]) „Diese Spannung müßte die Geschichte von ihrer Tiefe her zersprengen, wenn der Heilige nicht Gnade wäre, d. h. wenn er nicht die höchste Wirklichkeit der Spannung zugleich als ihre Aufhebung setzte."[101]) Das geschieht in Christi Kreuz. Das Kreuz bedeutet den Höhepunkt, aber auch die endgültige Lösung der Spannung.[102]) Daher ist es der Mittelpunkt der Geschichte. „In seinem Lichte steht die ganze Vergangenheit, die ganze Zukunft."[103])

Auf den Gekreuzigten weist alle vorangehende Geschichte. Sie ist überall Geschichte der Entartung und der Schuld. Aber innerhalb dieses schuldverfallenen Menschentums greift Gott erwählend ein und bereitet sich in stufenweiser Erziehung ein Volk, um in ihm die Höhe der Geschichte, die völlige Offenbarung seines Wesens und Willens zu wirken.[104]) Offenbarung und Erwählung gehören also für Althaus notwendig zusammen. Offenbarung ist die konkrete, handelnde Ge-

---

[96]) Theologie und Geschichte, S. 81.
[97]) Theologische Aufsätze, S. 81.
[98]) Staatsgedanke und Reich Gottes, S. 102.
[99]) Der Lebendige. Predigten, S. 30 ff.
[100]) Die letzten Dinge[3], S. 85.
[101]) Die letzten Dinge[3], S. 86.
[102]) Theol. Aufsätze, S. 35.
[103]) Die letzten Dinge[3], S. 90.
[104]) Die letzten Dinge[3], S. 86.

genwart Gottes in der Geschichte zur völligen Erschließung des Verhältnisses zwischen Gott und Menschheit.[105]) Die völlige Erschließung dieses Verhältnisses aber ist nur in einem konkreten geschichtlichen Tatbestand möglich:[106]) sie erfolgt in dem konkreten Personleben Jesu Christi. Ihren Ort und ihre innere Vorbereitung aber hat die Christustatsache in Israels Gottesgeschichte.[107]) Einmal ist Jesus in die israelitisch-jüdische Welt, in jüdische Verhältnisse hineingeboren. Er ist innerlich und geschichtlich ein Jude.[108]) Sodann aber ist — und das ist das Wesentliche — Jesus in seiner inneren, religiösen Haltung, in seiner Gottesanschauung gar nicht denkbar ohne die einzigartige Geschichte, die Israel mit seinem Gott gehabt hat.[109])

Die Geschichte Israels ist eine Geschichte von ungeheurer Dramatik; Gottesgeschichte und Menschengeschichte, prophetische Religion und Volksreligion ringen in unaufhörlichem Kampf miteinander.[110]) Aber dieses Ringen hat einen besonderen, gottgewollten Sinn. Es wirkt in Israel ein planmäßiges, fortschreitendes Erziehen in den Gottesgedanken Jesu hinein. Die tiefsten Fragen der Gottesgemeinschaft und Gottesherrschaft werden hier unter dem lebendigen Einfluß Gottes durchlebt und in einer einzigartigen Erziehungsgeschichte fortschreitend erfaßt.[111]) Man weiß hier um Gottes Schöpfertum, Lebendigkeit und sittliche Heiligkeit, man weiß um Sünde und Schuld, um Gericht und um Vergebung.[112])

In diesem Tatbestand liegt nicht eine Möglichkeit vor, die grundsätzlich überall möglich wäre; Israels bewußt durchlebte Geschichte mit seinem Gott trägt den Charakter des Singulären. Sie ragt trotz aller genealogischen und analogischen Beziehungen zum Heidentum aus der Gleichartigkeit antiker Religionsgeschichte grundsätzlich heraus.[113]) Das persönliche und theozentrische Verständnis des Gottesverhältnisses ist es, was Israels Religion von allen anderen Religionen unterscheidet. Es ist ein charakteristisches Kennzeichen aller außerbiblischen Religionen, daß sie nicht über ihre Gebundenheit in unterpersönlicher Gottesbeziehung oder Moralismus entscheidend hinauskommen zu persönlicher oder theozentrischer Religion.[114]) Die Gewißheit der heiligen Liebe Gottes wird nicht erreicht.[115]) Angesichts dieser Unfruchtbarkeit der anderen Religionen, die Alternative von

---

[105]) Dogmatik I § 9 Abs. 3 a.
[106]) Gr. d. Dogmatik, S. 16.
[107]) Dogmatik I § 8 Abs. 6 c.
[108]) Theol. Aufsätze, S. 108.
[109]) Dogmatik I § 8 Abs. 6 c.
[110]) Ev. und Leben, S. 136.
[111]) Gr. d. Dogmatik, S. 34.
[112]) Ev. und Leben, S. 136.
[113]) Dogmatik I § 8 Abs. 6 c.
[114]) Theologische Aufsätze, S. 204.
[115]) Gr. d. Dogmatik, S. 61.

Mystik und Moralismus wirklich zu überwinden, kann die Wirklichkeit Jesu Christi, die den Bann der Alternative des Heidentums durchbricht, und die Christus vorbereitende Geschichte Israels nur als Erwählung verstanden werden.[116]) „Das Konkretum israelitischer Religionsgeschichte ist ein Produkt göttlicher Wahl."[117])

Wie von aller Geschichte, so gilt jedoch auch von der israelitischen Heilsgeschichte, daß sie nicht reine Offenbarung Gottes ist. Auch sie nimmt an dem Paradoxon aller geschichtlichen Offenbarung teil. Es besteht darin, daß in Israels Erwählungsbewußtsein Menschliches und Göttliches unlöslich ineinander gebunden sind. Im Alten Testament ringt das rechte Werkzeugsbewußtsein mit dem Geiste hochfahrenden Erwählungsbewußtseins,[118]) demütiger Erwählungsglaube mit fleischlichem Anspruch.[119]) Man kann beides nicht äußerlich voneinander trennen. Gott hat die Geschichte seiner Offenbarung unlöslich gebunden in eine Volksgeschichte voll Beschränktheit und Sünde, voll Entstellung der Gotteswahrheit. Das Wort ward wahrhaft Fleisch.[120])

Israels heilsgeschichtliche Bedeutung beruht indes nicht nur auf seiner nur als Erwählung zu verstehenden Geschichte; sie erweist sich auch in der einzigartig ausgeprägten Gabe und Fülle der Weissagung, wie sie dieses Volk auszeichnete. Schon Israels Geschichte trägt für Althaus Weissagungscharakter. Versteht man unter Weissagung im weitesten Sinne alle Menschheitssehnsucht nach Erlösung, dann ist die Geschichte Israels Weissagung in durchaus unvergleichlicher Weise.[121]) Sie ist auf jeder Stufe ihrer Entwicklung zielstrebige Geschichte, Geschichte, die über sich hinausweist auf ihre Erfüllung in der Geschichte Jesu Christi.[122]) Erst im Zusammenhang dieser Weissagungsgeschichte wird die Wortweissagung von Bedeutung, die Prophetie.[123]) Freilich, Prophetie ist kein eindeutiger, klarer Begriff. Es gilt innerhalb dieses Begriffes zu unterscheiden zwischen Weissagung und Wahrsagung.[124]) Weissagung bedeutet geistgeschenkte, prophetische Erkenntnis des Notwendigen im Verlaufe der Geschichte, Wahrsagung die Voraussage geschichtlicher Einzelheiten und ihrer Folgen.[125]) Weissagung ist gottgewirkte Erkenntnis, also pneumatischer Art, Wahrsagung dagegen ein ausgesprochen psychisches Phänomen.[126]) Sie bekundet seltene, bei den meisten Menschen ruhende

---

[116]) Gr. d. Dogmatik, S. 62.
[117]) Theologische Aufsätze, S. 204.
[118]) cf. Deuterojesaja Kap. 42.
[119]) cf. Deuterojesaja Kap. 49.
[120]) Ev. und Leben, S. 136.
[121]) Ev. und Leben, S. 135.
[122]) Dogmatik I § 8 Abs. 6 c.
[123]) Die letzten Dinge[3], S. 86.
[124]) Die letzten Dinge[3], S. 104.
[125]) Die letzten Dinge[3], S. 104.
[126]) Die letzten Dinge[3], S. 107.

Fähigkeiten der Seele, aber keineswegs Gottes Geist und Gegenwart. „Der Offenbarungscharakter der Propheten besteht daher nicht in dem Vorkommen dieser Erscheinungen, sondern allein in jener Weissagung, die aus geistgewirkter Gegenwartsdeutung erwächst.“[127])

Nun ist zwar nicht zu leugnen, daß auch die Wahrsagung bei den biblischen Propheten keine ganz unwesentliche Rolle spielt.[128]) Weissagung und Wahrsagung finden sich selbst bei den großen Propheten in engster Verflochtenheit. Aber das besagt nichts gegen die Offenbarungsbedeutung der Propheten, sondern zeigt nur in einem ganz konkreten Falle, daß alle Offenbarung Gottes Kenosis ist. Gerade die innere Spannung von Göttlichem und Menschlichem, von Wahrheit und Unzulänglichkeit macht ja das eigentliche Wesen der geschichtlichen Offenbarung aus.[129])

Die Erörterung des Verhältnisses von Weissagung und Wahrsagung führt Althaus zu einer letzten Frage, die in diesem Zusammenhang besprochen werden muß: zu dem Problem von „Weissagung und Erfüllung“. Die übliche eindeutige Auffassung des Verhältnisses von „Weissagung und Erfüllung“, die Anschauung, als ob alle alttestamentliche Weissagung ihre Erfüllung in Christus findet, lehnt er als unhaltbar ab.[130]) Sie entspricht weder den Erkenntnissen kritischer Schriftforschung,[131]) noch auch wird sie dem Wesen der göttlichen Offenbarung als einer in der Geschichte sich vollziehenden gerecht. Die Propheten waren in erster Linie Männer ihrer Zeit.[132]) Ihre Mission bestand vor allem darin, ihrem Geschlecht die Gegenwart von Gott aus zu deuten.[133]) Darum hat ihre Weissagung zunächst geschichtliche Bedeutung; und wer Ernst damit macht, daß Gottes Offenbarung sich in einer Geschichte vollzogen hat, dem ist auch der begrenzte geschichtliche Dienst, den ein Wort an seiner Stelle der Heilsgeschichte geleistet hat, nichts geringes:[134]) es war ja an „seinem historischen Ort der Träger reicher pneumatischer Kraft“.[135])

Was aber die Zukunftshoffnung betrifft, so gilt es zwischen ihrem nächsten Sinn und ihrer tieferen Bedeutung streng zu unterscheiden.[136]) Ihrem nächsten Sinne nach ist die altteſtamentliche Prophetie Naherwartung sowie anfänglich sehr nationalistisch-realistische Hoff-

---

[127]) Die letzten Dinge[3], S. 106.
[128]) Die letzten Dinge[3], S. 105.
[129]) Theologie und Geschichte, S. 747.
[130]) Dogmatik I § 8 Abs. 2 a.
[131]) Gr. d. Dogmatik, S. 34; die letzten Dinge[3], S. 111.
[132]) Dogmatik I § 8 Abs. 6 c.
[133]) Die letzten Dinge[3], S. 104.
[134]) Die letzten Dinge[3], S. 99.
[135]) Die letzten Dinge[3], S. 100, Anm. 1.
[136]) Dogmatik I § 8 Abs. 2 a.

nung.[137]) Und von dieser Hoffnung ist zu sagen, daß sie sich nicht erfüllt hat. Die alttestamentlichen Verheißungen in ihrem vorderen Sinn haben sich nicht verwirklicht.[138]) Aber Israels Nah- und Realerwartungen sind im Grunde nur Symbole für eine tiefere Art. Sie haben eine übergeschichtliche Tiefe, die im Reiche Gottes ihre Erfüllung findet.[139]) Hätten die Verheißungen nur den vorderen Sinn gehabt, so wäre Israels Gottesglaube vernichtet.[140]) Keiner mehr würde auf den Gedanken kommen, seinen Propheten irgendeine besondere Bedeutung für die Religion aller Zeiten beizumessen. Die große, allgegenwärtige, übergeschichtliche Bedeutung dieser Männer besteht vielmehr darin, „daß sie, als Israel und Juda fielen, Jahve nicht mitfallen sahen, sondern in der Katastrophe gerade seinen Strafwillen und jenseits ihrer doch sein reinigendes und rettendes Erbarmen wirksam wußten."[141]) Die Tatsache, wie sie nicht die Länge, sondern die mächtige Tiefe der Geschichte von Gott aus deuteten, begründet die bleibende Offenbarungsbedeutung ihrer Prophetie.[142]) Freilich auch hier gilt, was von aller Offenbarung gesagt werden muß: sie ist nicht direkt erkennbar, sondern erschließt sich nur dem wagenden Glauben, dem pneumatischen Erkennen. Pneumatische Erkenntnis aber ist nur in actu möglich[143]) und hat ständig den Gegendruck der historisch-kritischen Forschung auszuhalten.[144]) Nur in der lebendigen, immer neuen Auseinandersetzung von vorderem Sinn und tieferer Bedeutung der biblischen Prophetie kann sie vollzogen werden.[145])

*

Die alttestamentliche Offenbarung ist vorbereitende Offenbarung; ihren Höhepunkt und ihre Vollendung erreicht sie in der Person und Geschichte Jesu Christi.[146]) Der christliche Glaube bekennt, daß in der Geschichte Jesu, in seinem Handeln und Leiden, in seinem Leben und Sterben der lebendige Gott sich selber erschließt in der Tiefe seines Wesens, in der Ganzheit seines heiligen Willens.[147]) Aber dieses Bekenntnis ist Glaube. Die Gottheit Christi liegt nicht offen zutage, sondern erschließt sich nur dem Glauben.[148]) Es gibt keine

[137]) Dogmatik I § 8 Abs. 6; Ztschr. f. system. Theologie, 7. Jahrg., 2. Heft, 1929, Die Frage des Ev. an das moderne Judentum, S. 215.
[138]) Die letzten Dinge[3], S. 111.
[139]) Gr. d. Dogmatik, S. 34.
[140]) Dogmatik I § 8 Abs. 6 c.
[141]) Die letzten Dinge[3], S. 106.
[142]) Die letzten Dinge[3], S. 100.
[143]) Theologische Aufsätze, S. 95/96.
[144]) Gr. d. Dogmatik, S. 22.
[145]) Die letzten Dinge[3], S. 102/103.
[146]) Die letzten Dinge[3], S. 95.
[147]) Die letzten Dinge[3], S. 38.
[148]) Theologie und Geschichte, S. 767.

sicheren Data der Christologie, die einem persönlichen Glauben an Christus vorausgehen.[149])

Das gilt zunächst von den einzelnen Selbstaussagen des Herrn. Für sich allein trägt Jesu Selbstzeugnis den Glauben nicht. Es kann Bedeutung haben nur im Zusammenhang mit seiner ganzen Erscheinung.[150]) Hält man aber die Selbstaussagen Jesu zusammen mit der Erscheinung und dem Leben dessen, der so redete, dann versteht man, daß er gerade mit seinem Selbstzeugnis Ärgernis gab und gibt.[151]) Abgesehen davon ist auch zu fragen, ob Jesu große Worte historisch Grund genug sind. Vielfach sind die Worte Christi — das hat die historische Kritik klar erwiesen — schon Ausdruck des Glaubens, Bekenntnis der Gemeinde zu dem Erhöhten und seiner Bedeutung in der Form des Selbstzeugnisses.[152]) Es ist nicht mehr eindeutig festzustellen, was echte Jesusworte sind und was Überlieferung der Gemeinde ist.[153]) Aber auch zugestanden, daß es möglich wäre, hier klar zu scheiden, so bleibt es dennoch zweifelhaft, ob ein kritisch hergestelltes Selbstbewußtsein Jesu den ganzen Christus umfaßt. War Jesus nicht mehr, als sein Selbstbewußtsein forderte?[154]) „Die Christustatsache wurde erst durch Kreuz und Auferstehung ganz vollzogen und ganz kund; wäre es da auffallend und rätselhaft, wenn das Zeugnis des geschichtlichen Jesus hinter dem, was erst durch den Ausgang seiner irdischen Geschichte als seine Bedeutung heraustreten konnte, zurückbliebe?"[155]) Alle diese Erwägungen widerraten es, eine Christologie auf ein isoliertes Selbstzeugnis Jesu zu gründen.

Ebensowenig wie von Jesu Selbstbewußtsein darf man von der Tatsache seiner wunderbaren Geburt ausgehen. Schon die Bedenken der historischen Kritik sollten davon zurückhalten.[156]) Aber auch ganz grundsätzlich ist hier zu sagen: der Christusglaube ruht nicht auf dem „natus ex virgine"! Der Weg geht nicht vom Weihnachtswunder zu dem Zutrauen, in Christus Gottes Angesicht zu schauen, sondern vielmehr vom Glauben an das Wunder der Person Christi zu der Gewißheit des Weihnachtswunders.[157])

Auch auf Jesu Sündlosigkeit kann der Glaube an seine Gottheit nicht gegründet werden. Wer die Evangelien neutral liest, kann Jesu Sündlosigkeit nicht behaupten.[158]) Die Gewißheit um seine Sünd-

---

149) Dogmatik II § 10 Abs. 3.
150) Dogmatik II § 10 Abs. 3.
151) Theol. Aufsätze, S. 107.
152) Theol. Aufsätze, S. 107.
153) Die letzten Dinge[3], S. 54.
154) Dogmatik II § 10 Abs. 3 b.
155) Die letzten Dinge[3], S. 53/54.
156) Dogmatik I § 9 Abs. 5 d.
157) Dogmatik II § 10 Abs. 3 b.
158) Theol. Aufsätze, S. 32.

losigkeit ist keine exakte, historische Tatsache, sondern erschließt sich nur dem wagenden Glauben.[159])

Ähnliches ist von den Wundern Jesu zu sagen. Zwar hat Jesus seine Wunder als Grund für den Glauben gewertet[160]) und den Unglauben um ihretwillen für unentschuldbar gehalten.[161]) Aber überführender Erweis seiner göttlichen Vollmacht waren sie nicht. Auch die Wundertaten ließen die Möglichkeit des Ärgernisses offen.[162]) Die Gottesherrlichkeit Jesu war in ihnen nicht so zu sehen, wie in der Parusie alle ihn in seiner Herrlichkeit sehen sollten.[163]) Jesus wies auf seine Wunder als der um die Menschen Werbende.[164])

Endlich kann auch Jesu Auferstehung nicht als „objektive" Glaubensgrundlage verstanden werden. Die Auferstehung ist kein beweisbares historisches Faktum.[165]) Die Erscheinungen des Auferstandenen wurden den Jüngern in einer Gewissens- und Glaubensgeschichte mit Jesus zuteil und haben ihnen auch fortan das Glauben nicht erspart.[166]) Die Osterberichte geben nicht Sicherheit über ein Mirakel, wie es der Unglaube begehrt, sondern bieten das Zeugnis einer Geschichte mit Christus, das Glauben fordert. Nur der Glaube faßt das Osterwunder.[167])

Abschließend ist demnach zu urteilen: es gibt keine sicheren Data der Christologie, auf die man Christi Gottheit gründen könnte. Die allgemein zugänglichen Data seines Lebens als solche haben zu jeder Zeit Anlaß ebenso zum Unglauben wie zum Glauben gegeben.[168]) Der Glaube an Christus ruht nicht auf diesen Gegebenheiten („Objektivitäten");[169]) er ist immer wieder Überwindung der Anfechtung zum Ärgernis.[170]) Wie alle Geschichte Gottes, so ist auch die Geschichte Jesu Christi Menschengeschichte, Verhüllung Gottes, die stets aufs neue Anlaß zum Ärgernis bietet.[171]) Das Ärgernis entstand für Jesu Zeitgenossen an der Unscheinbarkeit seiner Herkunft,[172]) an seiner Ohnmacht und Erfolglosigkeit, an dem Mißverhältnis von Anspruch und geschichtlicher Wirklichkeit.[173])

---

159) Dogmatik II § 10 Abs. 3 b.
160) Matth. 11, 2 ff.
161) Matth. 11, 20 f.
162) Matth. 11, 6.
163) Die letzten Dinge[3], S. 151/52.
164) Matth. 12, 25—28.
165) Theol. Aufsätze, S. 132.
166) Die letzten Dinge[3], S. 56, 57, 152.
167) Theol. Aufsätze, S. 107.
168) Theol. Aufsätze, S. 209.
169) Theol. Aufsätze, S. 107.
170) Theol. Aufsätze, S. 108.
171) Predigten, Der Lebendige, S. 73.
172) Predigten, Der Lebendige, S. 30.
173) Theol. Aufsätze, S. 108; die Frage des Ev. an das mod. Judentum, S. 203; nähere Ausführung dieser Gedanken in Pred. „Der Heilige", S. 72/73.

Uns Heutigen wird Jesu Verflochtenheit in die Geschichte, die historische Unsicherheit und Ferne seines Lebens immer wieder zur Not.[174]) Wir leiden unter den vielen Fragezeichen und Nur-Wahrscheinlichkeiten, unter dem Stückwerk unseres Erkennens, wenn wir ihn sehen möchten, wie er ist. Es bekümmert uns, daß seine Geschichte, die für uns Offenbarung sein soll, ein Gegenstand mühseliger historischer Forschung ist und durch das Hin und Her, das Für und Wider ihrer Gedanken und Fragen hindurch muß.[175]) Keine Geschichtsforschung vermag uns einen Glaubensgrund zu sichern, der von dieser Not befreite. Keine pneumatische Exegese kann das Ärgernis und die immer neue Anfechtung beseitigen, die die historisch-kritische Arbeit mit der Unstetigkeit ihrer Bewegung, mit dem Wechsel ihrer Jesusdeutungen uns bereitet.[176])

Aber Jesu Geschichtlichkeit umfaßt noch mehr: sie bedeutet auch seine geschichtliche Bedingtheit und Begrenztheit. Die Person Jesu Christi unterlag in mehrfacher Hinsicht den Bedingungen geschichtlichen Lebens. Althaus erinnert an die Begrenztheit seines leiblichen Lebens (Jesus mußte ringen mit den Gesetzen des Körpers wie jeder andere Mensch; auch er mußte sterben),[177]) an die Begrenztheit seines völkischen Daseins (Jesus war ein Jude des ersten Jahrhunderts, der redete wie zeitgenössische Rabbinen auch wohl redeten, der seines Volkes Geschichts- und Weltbild teilte),[178]) an die Begrenztheit seiner geistigen Fähigkeiten (Jesus war kein Idealmensch, in dem alle Fähigkeiten der Seele ausgebildet waren),[179]) an die Begrenztheit seines historischen Horizontes (auch dem „Sohn" war der Lauf der Geschichte verhüllt),[180]) an die Begrenztheit seiner sittlichen Anschauung (die Christenheit ist in manchen Fragen des sittlichen Lebens, z. B. Staat, Kultur, Wirtschaft über die Haltung des historischen Jesus hinausgewachsen),[181]) an die Begrenztheit seines inneren Lebens. Das Letzte ist für ihn das Entscheidende.[182]) Jesus war auch in seinem Innersten unter das Gesetz geschichtlichen Werdens gestellt. Die Form seines Lebens mit Gott war nicht Mystik, sondern Glauben. Seine Sohnschaft war nicht metaphysische, sondern glaubensmäßige Verbundenheit mit Gott. Wie jeder andere Mensch, so hatte auch er das Tun des Willens Gottes nur in der Form des Kampfes und der immer neuen Entscheidung. Die menschlich-geschichtlichen Funk-

---

174) Theol. Aufsätze, S. 108.
175) Predigten, Der Heilige, S. 64—66.
176) Theol. Aufsätze, S. 108.
177) Predigten, Der Lebendige, S. 31.
178) Theol. Aufsätze, S. 109.
179) Dogmatik II § 11 Abs. 1.
180) Die letzten Dinge[3], S. 54.
181) Leitsätze zur Ethik, S. 31.
182) Theol. Aufsätze, S. 109.

tionen des Glaubens, Gehorchens und sittlichen Kämpfens sind die Form, in der dieses Leben unvergleichlicher Gottesgemeinschaft gelebt ward.[183]) Die Majestät des Unbedingten erscheint als in der Geschichte kämpfender Wille.[184])

Natürlich ist diese Erscheinung Gottes Kenosis. Sie steht jedoch nicht einsam da,[185]) sondern bedeutet nur die schärfste Form jener Kenosis Gottes, ohne die Geschichte überhaupt nicht denkbar ist.[186]) Der Gott, der Gemeinschaft mit Menschen will, verzichtet gerade in seinem wesentlichsten Handeln auf seine allgegenwärtige Allmachtswirkung. Der mit uns handelnde Gott ist immer der Gott in Knechtsgestalt.[187]) Die Notwendigkeit dieser Kenosis ist nach dem früher Ausgeführten[188]) verständlich. Jesus kann seine Knechtsgestalt nicht abtun; sie gehört wesentlich zu ihm. Weil er unser Helfer und Heiland sein will, steht er mitten in der Geschichte mit ihren Bedingungen und Begrenzungen. Weil er unsere Seele in freier Entscheidung und freiem Gehorsam haben will, geht er so arm und unscheinbar durch die Welt. Wir sollen ihn nicht bequem und träge erkennen können, er will wider allen Augenschein bejaht und festgehalten sein. Die Tat wagenden Glaubens begehrt er.[189])

Jesus fordert den Glauben; aber im Glauben erschließt sich nun auch die Göttlichkeit seiner Person.[190]) Denn Glaube an Christus bedeutet die alles durchschlagende Gewißheit, „daß dieser betende, werdende, unter Gott leidende, den Glaubenskampf kämpfende Mann die Vollmacht hatte und hat, im Namen Gottes Menschen an sich zu binden, Gericht und Gemeinschaft als Gottes Tat mit ihnen zu handeln".[191]) Freilich, diese Gewißheit ist keine ruhende, einmalige; sie will immer von neuem vollzogen sein.[192]) Der Glaube an Christus hat immer wieder das Ärgernis zu überwinden, das an Jesu Geschichtlichkeit und Relativität, an seiner sittlich und religiös ringenden Menschlichkeit entsteht.[193]) Er durchmißt immer aufs neue die Spannung von dem finitum incapax infiniti bis hin zu dem finitum capax infiniti.[194]) Keiner der beiden Sätze sagt für sich genommen, ruhend, theoretisch die ganze Wahrheit; vielmehr muß

---

[183]) Dogmatik II § 11 Abs. 1.
[184]) Die letzten Dinge[3], S. 40 ff.
[185]) cf. Die Ausführung über Gott in der Geschichte, Heilsgeschichte, Schrift und Kirche.
[186]) Artikel „Eschatologie" in R.G.G.[2], Bd. II, Sp. 358.
[187]) Dogmatik II § 15.
[188]) cf. S. 17 und 20 dieser Arbeit.
[189]) Predigten, Der Heilige, S. 68; das Heil Gottes, S. 143.
[190]) Theologie und Geschichte, S. 767.
[191]) Theol. Aufsätze, S. 108/109.
[192]) Theol. Aufsätze, S. 95/96.
[193]) Dogmatik II § 11 Abs. 1.
[194]) Theologie und Geschichte, S. 767.

der Glaube in höchster Spannung beides zugleich aussprechen: echte Geschichte, echte Gefährdung, echte Entscheidung — aber dieser kämpfende, werdende, betende Mensch ist die Weltgegenwart Gottes.[195]) Aus dieser Spannung kommt der Glaube niemals heraus; sie gehört unlöslich zum Wesen der geschichtlichen Offenbarung als Kenosis Gottes.[196])

*

Die Erörterung des christologischen Problems bei Althaus hat eines deutlich erwiesen: es geht bei der Offenbarung Gottes zuletzt um ein in der Geschichte lebendes, persönliches Wesen. Der geschichtliche Christus ist die Offenbarung Gottes.[197]) Da aber die unmittelbar persönliche Beziehung der Gläubigen zu Christus mit seinem Tode aufhört, kann das Christusbild in der Gemeinde nur durch mündliches Zeugnis lebendig bleiben. Christus lebt durch das Zeugnis der Apostel in der Gemeinde fort.[198]) Aber wie alles geistige Leben so steht auch die mündliche Tradition unter den Todesgesetzen der Geschichte; sie droht zu erstarren und zu verkümmern. Darum wird schon in der zweiten und dritten Generation der Christenheit das Verlangen rege, die mündliche Tradition schriftlich zu fixieren. Es kommt zur Bildung des Neuen Testaments, zur Entstehung der Heiligen Schrift.[199])

Der geschichtliche Zusammenhang von „Wort" (= Offenbarung) und „Schrift" ist durch das Ausgeführte genügend gekennzeichnet: Die „Schrift" hat die Bedeutung, als Niederschlag des ursprünglichen Zeugnisses von Christus den Reichtum und die Reinheit des Evangeliums als Quelle und Norm für die fortgehende mündliche Verkündigung der Kirche zu bewahren;[200]) aber über das grundsätzliche Verhältnis beider Größen ist damit noch nichts gesagt. Wie ist der Zusammenhang von „Wort" und „Schrift" in grundsätzlicher Beziehung zu beurteilen? Sind „Wort" und „Schrift" ohne weiteres identisch? Die altprotestantischen Dogmatiker haben diese Frage unbedenklich bejaht. Für sie ist die Heilige Schrift das Wort Gottes. Weil sie in allen ihren Teilen übernatürlich entstanden, göttlich inspiriert ist, darum ist sie ein hinsichtlich ihres ganzen Umfanges und Inhaltes unfehlbares Lehrbuch, darum ist sie reine Offenbarung Gottes.[201]) Aber diese Auffassung und Begründung der Schriftautorität ist für Althaus

---

[195]) Dogmatik II § 11 Abs. 3.
[196]) Gr. d. Dogmatik, S. 72.
[197]) Dogmatik I § 11 Abs. 1.
[198]) Gr. d. Dogmatik, S. 26.
[199]) Dogmatik I § 11 Abs. 1.
[200]) Gr. d. Dogmatik, S. 26.
[201]) Dogmatik I § 11 Abs. 2.

unmöglich.[202]) Die moderne Schriftforschung hat unwiderleglich deutlich gemacht, daß die Bibel nicht übernatürlich, sondern sehr menschlich entstanden, überliefert und gesammelt ist;[203]) sie hat ferner nachgewiesen — auch das sind Erkenntnisse, hinter die man nicht zurückgehen kann — daß die Bibel keineswegs ein in allem unfehlbares, sondern ein durchaus menschliches, irrtumsfähiges Buch ist.[204]) Indes, das orthodoxe Schriftverständnis ist nicht nur wissenschaftlich unmöglich, sondern auch religiös — und das ist der eigentlich entscheidende Einwand von Althaus — unzulänglich.[205]) Die alten Dogmatiker haben gar nicht erkannt, was Offenbarung ist. Ohne tieferes Verständnis für den Gedanken, daß Offenbarung sich immer nur im Zusammenhang einer Geschichte vollzieht, daß Offenbarung und Geschichte, Offenbarung und Glaube zusammengehören, wird hier die lebendige Bewegtheit geschichtlicher Offenbarung gewandelt in ruhende Objektivität, in starre Gesetzlichkeit; die aktuelle Autorität des lebendigen Gottes, die allein den Offenbarungscharakter der Schrift begründen kann, wird verdinglicht in der Autorität des ganzen unfehlbaren Bibelbuches.[206])

Aber Althaus wendet sich nicht nur gegen das orthodoxe sondern auch gegen das bibliziistische Verständnis der Schrift. Für den heilsgeschichtlichen Biblizismus ist die Bibel ein „in Geschichtsdarstellung und Weissagung vollständiger und unfehlbarer Organismus", der die ganze Länge der Heilsgeschichte von der Schöpfung und dem Paradiese an bis zu dem Antichristen und Tage Jesu als geistgewirkte autoritative Urkunde und Prophetie umfaßt.[207]) Das hohe geschichtliche Verdienst dieser heilsgeschichtlichen Auffassung der Bibel gegenüber dem doktrinären Schriftgebrauch und Schriftdogma der Orthodoxie erkennt Althaus rückhaltlos an: „Einem geschichtlichen, organischen, lebendigen Verständnis der Schriftautorität wurde grundsätzlich Bahn gebrochen. Es wurde wieder verstanden, daß Offenbarung Geschichte ist, d. h. daß Gott sich erschließt, indem er eine Geschichte wirkt."[208]) Und doch ist auch diese Theorie für ihn zuletzt unannehmbar. Der Begriff des Organismus, der an und für sich wertvoll ist und dem theologischen Verhältnis zur Schrift Festigkeit und Lebendigkeit zugleich gibt, ist wissenschaftlich wie religiös unhaltbar.[209]) Die Behauptung eines vollständigen Organismus setzt den traditionellen Aufriß der Geschichte Israels, die Authentizität und überlieferte Ansetzung der

---

[202]) Gr. d. Dogmatik, S. 27.
[203]) Theol. Aufsätze, S. 110.
[204]) Theol. Aufsätze, S. 110.
[205]) Dogmatik I § 11 Abs. 2.
[206]) Gr. d. Dogmatik, S. 27.
[207]) Die letzten Dinge[3], S. 87.
[208]) Die letzten Dinge[3], S. 88.
[209]) Dogmatik I § 11 Abs. 3.

Bücher und Propheten, vor allem das alte Verständnis von „Weissagung und Erfüllung" voraus.[210]) An allen diesen Punkten aber hat die moderne Theologie entscheidend umgelernt. Wo der ältere Biblizismus lauter organisches Werden und Voranschreiten sah, da erkennt die heutige Wissenschaft auch Verbildungen, fremde Einflüsse, Gegensätze. Wo er nur göttliche Weissagung zu finden meinte, da hört man heute auch die Stimme jüdischer Enge und Herrschsucht.[211]) Schwerwiegender als die wissenschaftlichen sind aber für Althaus auch hier die religiösen Bedenken. Der biblizistische Begriff des Organismus bedeutet den Versuch, die Göttlichkeit der Schrift, die wohl in ihrer Geschichtlichkeit, aber zugleich immer nur in hoher Spannung zu ihr allein durch das Wunder des Glaubens sich erschließt,[212]) als geschichtlich anschaubar, als direkt kenntlich zu erweisen.[213]) „Das Wort Gottes wird erkannt und gefangen in der Gestalt des vollkommenen Organismus."[214]) Aber diese Rationalisierung des Gotteswortes kostet die Theologie nicht weniger als den Verzicht auf die volle Kenosis Gottes, dem es gefallen hat, durch eine sehr unorganische Geschichte und ein sehr unorganisches Buch, durch einen organisch nicht geschlossenen sondern weithin offenen und „zufällig" gestalteten Kanon zu seiner Kirche zu reden.[215])

Die kritischen Einwände, die Althaus gegen das orthodoxe und biblizistische Schriftverständnis erhebt, lassen schon deutlich erkennen, daß die Schriftautorität für ihn kein objektiver, neutral feststellbarer, direkt zu erhebender Tatbestand sein kann. Das Paradoxon der geschichtlichen Offenbarung gilt nach seiner Meinung auch für die Schrift.[216]) Wie alle Offenbarung so ist auch die Schrift als solche Kenosis Gottes. Ihre Kenosis besteht darin, daß sie kein unfehlbares Lehrbuch, kein vollständiger Organismus, sondern nur menschliches Zeugnis von dem in der Geschichte ergangenen Worte Gottes ist.[217]) Die Bibel ist Menschenwort. Aber diese Feststellung bedeutet für Althaus nun keineswegs Preisgabe ihrer Autorität. Das Bibelbuch hat unbedingte Autorität. Sie besteht darin, daß die Schrift als Niederschlag des ursprünglichen Zeugnisses von der geschichtlichen Offenbarung Gottes zum Träger des gegenwärtig mit uns handelnden Gotteswortes wird.[218]) „Objektiv" beweisen und begründen freilich läßt sich diese Autorität der Bibel als Wort Gottes nicht.[219])

---

[210]) Gr. d. Dogmatik, S. 29.
[211]) Die letzten Dinge[3], S. 89.
[212]) Theol. Aufsätze, S. 110/11.
[213]) Gr. d. Dogmatik, S. 29.
[214]) Die letzten Dinge[3], S. 90.
[215]) Die letzten Dinge[3], S. 90.
[216]) Theol. Aufsätze, S. 110.
[217]) Dogmatik I § 11 Abs. 5.
[218]) Gr. d. Dogmatik, S. 30.
[219]) Gr. d. Dogmatik, S. 31.

Es gibt kein religiöses a priori, keine Vernunftform, keinen Maßstab des natürlichen Gewissens, von dem aus das Wort Gottes als solches erkannt werden könnte.[220]). Es gibt sich selber unmittelbar zu erkennen, indem es sich im Heiligen Geist an den Herzen bezeugt.[221])

So wertvoll dieser Gedanke der sich selbst bezeugenden Autorität der Heiligen Schrift auch ist, für sich allein genügt er doch nicht.[222]). Betont man ausschließlich das Prinzip des Geistes und der Erfahrung, dann entsteht notwendig die Gefahr des Subjektivismus und der Willkür; dann hat jeder Mensch die Möglichkeit, seine eigenen Gedanken, Wünsche und Ideale in das Bibelbuch hinein zu interpretieren; dann fehlt jeder Maßstab und jede Möglichkeit zu prüfen, ob die Stimme, die der Mensch in seinem Inneren vernimmt, wirklich die Stimme des Herrn oder nicht vielmehr die Stimme der eigenen Innerlichkeit ist.[223])

Alle diese Erwägungen nötigen Althaus, neben der subjektiven auch die objektive, neben der autonomen auch die heteronome Seite der Schriftautorität zur Geltung zu bringen. Betont er auf der einen Seite das Prinzip des Geistes, so fordert er anderseits als notwendiges Korrektiv die rückhaltlose Beugung des Menschen unter den Buchstaben, unter die formale Autorität der Schrift.[224]) „Der Weg zum innerlich zeugenden Geiste, der ja nicht unser Geist ist, geht nur durch die Beugung unter die Wörtlichkeit hindurch."[225])

Was von dem Verhältnis, von inhaltlicher und formaler Schriftautorität gesagt wurde, das gilt in ähnlicher Weise auch von dem Verhältnis von Gebundenheit und Freiheit (Kritik!) bei der Stellung des Christen zur Schrift.[226]) Auf der einen Seite betont Althaus mit Nachdruck das Recht und die Freiheit des Christen zur Kritik.[227]) Weil Gottes Offenbarung den gegenwärtigen Menschen durch ein geschichtlich-individuelles, zeitgeschichtlich-bedingtes Zeugnis erreicht, ist er, als ein an einem anderen geschichtlichen Orte auf Gottes lebendiges Wort Hörender, gegenüber dem biblischen Zeugnis in seiner zeitgeschichtlichen und individuellen Bestimmtheit frei. „Lehr- oder lebensgesetzliche Verwertung der Schrift ist Mißbrauch, weil Verkennung der geschichtlichen Art der Offenbarung."[228]) Gerade der geschichtlich-konkrete Charakter des in der Schrift ergehenden Offenbarungswortes nötigt und ermächtigt zur Kritik.[229]) Freilich, einen

---

220) Theol. Aufsätze, S. 140.
221) Theol. Aufsätze, S. 143.
222) Gr. d. Dogmatik, S. 31.
223) Theol. Aufsätze, S. 146.
224) Theol. Aufsätze, S. 142.
225) Theol. Aufsätze, S. 146, 149.
226) Theol. Aufsätze, S. 146.
227) Dogmatik I § 11 Abs. 5 c 2.
228) Gr. d. Dogmatik, S. 33.
229) Dogmatik I § 11 Abs. 5 c 2.

objektiven, neutralen Maßstab gibt es für diese Kritik nicht. Der Anspruch eines kanonischen Buches, eines bestimmten Schriftabschnittes, Wort Gottes zu sein, ist allein von dem einen Wort Gottes aus, das sich dem Herzen bezeugt hat, zu prüfen und zu beurteilen.[230])

Indessen muß nun auch hier gesagt werden, daß der subjektive Faktor für sich allein genommen nicht ausreicht. Da er die Gefahr einer vorschnellen Begrenzung der Autorität des Wortes Gottes in der Schrift ständig in sich schließt,[231]) bedarf er immer wieder der Ergänzung und Regulierung durch einen objektiven Faktor: es gibt kein wahrhaft ehrfürchtiges Verhältnis zum Worte Gottes ohne gehorsame Beugung unter das geschriebene Wort der Schrift. Darum muß neben der Freiheit der Kritik, nein über ihr die unbedingte Unterwerfung unter den Buchstaben der Schrift stehen.[232])

Jeder ernste Wille zur Kritik, jedes ernste Verlangen nach Freiheit bleibt gebunden an die äußere Unterwerfung unter den Buchstaben des geschriebenen Wortes. Das Hangen am Buchstaben ist vom Menschen her der Weg, auf dem allein ihm das Zeugnis des Heiligen Geistes, das Recht zur Kritik geschenkt werden soll.[233]) Sein Verhältnis zur Schrift bleibt freier Gehorsam[234]): Es geht vom Buchstaben zum Geiste und — damit der Geist nie mit menschlicher Vernunft verwechselt werde — vom Geiste zu immer neuem Ringen mit dem Buchstaben um seinen Sinn.[235]) Die Notwendigkeit dieser Bewegung, die sich durch keine Formel regulieren oder zur Ruhe bringen läßt, aber in dem Willen zum Gehorsam gegen die Autorität des lebendigen Gottes in seiner Offenbarung Maß und Grund hat,[236]) ist mit dem Wesen der Schrift als Kenosis Gottes gegeben. Wie jede andere Offenbarungsgröße, so hat auch die Schrift an dem Paradoxon der geschichtlichen Offenbarung teil. Ihre Göttlichkeit liegt nicht offen zutage, sondern erschließt sich nur dem Ernste suchenden und ringenden Glaubens.[237])

*

Gott handelt mit uns nur durch die Geschichte! Dieser Grundsatz Althaussscher Offenbarungstheologie bewährt sich endlich auch darin, daß die Kirche und ihre Geschichte Bedeutung hat für unser Ver-

---

230) Theol. Aufsätze, S. 141.
231) Theol. Aufsätze, S. 148.
232) Theol. Aufsätze, S. 148/49.
233) Theol. Aufsätze, S. 150.
234) Dogmatik I § 11 Abs. 5 c 2.
235) Theol. Aufsätze, S. 150.
236) Gr. d. Dogmatik, S. 33.
237) Theol. Aufsätze, S. 111.

hältnis zur Offenbarung.[238]) Wir haben die Offenbarung nicht unmittelbar, sondern gebrochen durch das Medium der Geschichtlichkeit. Wir treten nur durch die Schrift, durch das geschichtliche Zeugnis ihrer Wirklichkeit in Beziehung zu ihr.[239]) Die Schrift aber, in der allein uns Gottes Offenbarung erreicht, ist Werk der Gemeinde: die Kirche hat das Neue Testament geschrieben, gesammelt, anerkannt, gedeutet und verbreitet.[240]) So muß gesagt werden: nur durch die Kirche, genauer, nur durch das Schriftzeugnis, wie es die Kirche überliefert, gewinnt der einzelne Gläubige ein Verhältnis zur Offenbarung.[241])

Aber noch in anderer Weise ist die Kirche als Vermittlerin der Offenbarung bedeutsam. Niemand lebt ja allein von dem Wort der Schrift, sondern irgendwie ist jeder Glaube gewachsen durch die viva vox in der Kirche, durch die Predigt.[242]) Predigt aber ist mehr als Schriftlesung;[243]) Predigt ist unmittelbare Aktualisierung des in der Geschichte ergangenen Wortes Gottes.[244]) Sie ist „eine Rede, die darum ringt, durch Auslegung des biblischen Zeugnisses von Gottes Offenbarung Mittel der gegenwärtig die Gemeinde suchenden Offenbarung Gottes zu werden".[245])

Die aktuelle Bedeutung, die dem Worte der Predigt zukommt, eignet in gleicher Weise auch dem Sakrament, wie die Kirche es verwaltet.[246]) Das Sakrament ist nichts Zweites, Neues neben dem Wort, sondern nur das in seinem Handlungscharakter, in seiner Aktualität erscheinende Wort.[247]) Es will die Eigenart der Offenbarung als eines Handelns Gottes mit uns zur Geltung bringen. Darum ist auch seine Wirkung dieselbe wie die des Wortes: in der Verkündigung des Wortes und in der Darbietung des Sakramentes soll Christi Lebenstat ein unmittelbar für den Glauben gegenwärtiges Handeln werden.[248])

Neben Wort und Sakrament kennt Althaus noch ein Drittes, das Gott zum Mittel seiner handelnden Gegenwart macht: die Stellvertretung in der Gemeinde, die communio.[249]) Sie ist kein un-

---

[238]) Gr. d. Dogmatik, S. 36.
[239]) Leitsätze zur Dogmatik II, 2. Teil, 1928, § 23 Abs. 1.
[240]) Leitsätze zur Dogmatik II, 2. Teil, 1928, § 23 Abs. 1 a; Ev. und Leben, S. 81.
[241]) Gr. d. Dogmatik, S. 36.
[242]) Das Erlebnis der Kirche, S. 10.
[243]) Das Wesen des evang. Gottesdienstes, Ztschr. f. syst. Theologie, 4. Jahrg., 1927, 2. Heft S. 278/79.
[244]) Leitsätze zur Dogmatik II, 2. Teil § 25 Abs. 2.
[245]) Leitsätze der Ethik, S. 77.
[246]) Theol. Aufsätze, S. 103.
[247]) Leitsätze zur Dogmatik II, 2. Teil § 25 Abs. 2.
[248]) Leitsätze zur Dogmatik II, 2. Teil § 25 Abs. 2.
[249]) Ev. und Leben, S. 81; Theol. Aufsätze, S. 45.

würdigeres Mittel der mit uns handelnden, Gemeinschaft begründenden Gegenwart Gottes als das biblische Zeugnis und die Predigt.[250]) Hier wie dort geschichtliche Unzulänglichkeit, menschliche Zufälligkeit und Armut, und doch hier wie dort der Weg seines lebendigen, göttlichen Wirkens. Im stellvertretenden Leiden und Tragen der Gemeinde, in der heiligen Solidarität der Liebe, wie sie in der Gemeinde lebt,[251]) erfaßt Jesu eigenes Stellvertreten uns gegenwärtig.[252]) Die communio bedeutet unmittelbare Aktualisierung seines geschichtlichen Opfers.[253])

In der Konkretheit kirchlichen Lebens ist freilich diese reinliche Scheidung von Verkündigung und communio, wie sie oben vollzogen wurde, nicht möglich; hier durchdringt beides einander. Das redende Wort der Verkündigung und das schweigende Wort des Dienstes bilden eine unlösbare Einheit.[254]) Weil das Wort Gottes nichts anderes ist als Eröffnung der Gemeinschaft mit ihm, darum ist die konkret gelebte Gemeinschaft von der Wortverkündigung unabtrennbar. Aber weil der Dienst, die gehandelte Gemeinschaft immer menschliche Art trägt und niemals reine Erscheinung, sondern ständig nur Gleichnis des Dienstes Christi ist, das über sich hinausweist, darum bedarf das schweigende Wort des Dienstes immer wieder der Deutung durch das redende Wort der Verkündigung.[255]) „Das schweigende Wort des Dienstes ohne das redende Wort der Verkündigung ist stumm, das redende ohne das schweigende bleibt leer und lahm."[256]) Beides gehört unmittelbar zusammen. Aber wo dieses Ineinander vorhanden ist, wo menschliche communio erfahren wird im Zusammenhang mit dem Wort von Christus, da gilt nun auch wirklich: Christus hat seine Gegenwart im Leben der Kirche.[257])

Die Kirche ist für Althaus jedoch nicht nur Mittlerin der Offenbarung, sie ist selbst Offenbarungs-, d. h. Glaubensgröße. Der christliche Glaube bekennt eine heilige, christliche Kirche. Aber wie alle Offenbarung, so hat auch die Kirche an dem Paradoxon der Gegenwart Gottes in der Geschichte teil.[258]) Es zeigt sich in dem Wesen der Kirche als geschichtlicher und übergeschichtlicher Erscheinung.[259])

---

250) Theol. Aufsätze, S. 47.
251) Theol. Aufsätze, S. 45; Ev. und Leben, S. 82.
252) Communio sanctorum, die Gemeinde im lutherischen Kirchengedanken, S. 80.
253) Theol. Aufsätze, S. 46.
254) Communio sanctorum, Zeitwende, 4. Jahrg., 1. Teil, S. 296.
255) Communio sanctorum, Zeitwende, 4. Jahrg., 1. Teil, S. 296.
256) Communio sanctorum, Zeitwende, 4. Jahrg., 1. Teil, S. 298.
257) Communio sanctorum, Die Gemeinde im lutherischen Kirchengedanken, S. 89.
258) Communio sanctorum, Die Gemeinde im lutherischen Kirchengedanken, S. 42.
259) Leitsätze zur Dogmatik II, 2. Teil § 23 Abs. 3 b.

Einerseits beruht die Kirche auf der Gegenwart des Geistes Gottes in von Jesus ergriffenen Menschen aller Zeiten und Völker, die durch den Glauben zur Gemeinschaft mit Gott und zugleich zur Lebensgemeinschaft untereinander gelangt sind. Entstehen und Bestand dieser Gemeinde Gottes sind der geschichtlichen Betrachtung entzogen; sie gründen sich in der verborgenen Beziehung des einzelnen zu Gott.[260]) Andererseits bindet Gottes übergeschichtliches Verhältnis zu den Erwählten sich gemäß der Geschichtlichkeit der Offenbarung an die Vermittlung durch geschichtliche Medien. Als geschichtliche Vermittlerin des Wirkens Gottes tritt die Gemeinde des Glaubens in geschichtliche Greifbarkeit und Sichtbarkeit.[261]) Die Kirche lebt in der Geschichte. Das gibt ihr wohl den Beruf und die Zukunft, das bedeutet aber auch ihre Not und ihr lastendes Problem.[262]) Wie jede geistige und geschichtliche Bewegung steht auch sie unter den Gesetzen der Geschichte.[263]) Geschichte heißt Abfolge von Generationen, bedeutet Vielheit, Besonderung, Individualität, Trennung durch Raum und Zeit.[264]) Geistiges Gemeinleben kann in ihr sich nicht behaupten oder weiterzeugen, ohne Ordnungen und Formen zu schaffen, ohne Sitte und Tradition zu bilden.[265]) Das sind Gesetze des Lebens und doch auch zugleich Gesetze des Todes.[266]) Die Organisation, die dem Geiste dienen soll, kann ihn lähmen und ersticken; die Form, an die der Inhalt gebunden ist, kann töten; Sitte und Tradition können, statt Lebensmächte zu sein, Todesmächte werden. Alles in der Kirche, ihr Leben und ihr Dogma, ihre Verkündigung und ihr Dienst, unterliegt diesen Todesgesetzen des geschichtlichen Lebens.

Das ist die Knechtsgestalt der Kirche Gottes, die durchaus eine Parallele ist zur Knechtsgestalt des Sohnes Gottes. Die Kenosis Gottes, die mit seinem Eintreten in die Geschichte gegeben ist und durch die ganze Geschichte hindurchgeht, tritt auch in der Unzulänglichkeit der Kirche heraus. Sie bleibt wie alle Offenbarung ein Wort des Glaubens.[267])

*

Die Wirklichkeit der Offenbarung, wie Althaus sie sieht, ist in allen ihren Beziehungen entfaltet und zur Darstellung gelangt. Aber die Problematik des Althausschen Offenbarungsbegriffes ist damit

---

[260]) Leitsätze zur Dogmatik II, 2. Teil § 23 Abs. 3 b.
[261]) Leitsätze zur Dogmatik II, 2. Teil § 23 Abs. 3 a.
[262]) Ev. und Leben, S. 85.
[263]) Leitsätze zur Dogmatik II, 2. Teil § 23 Abs. 4 a.
[264]) Leitsätze zur Dogmatik II, 2. Teil § 23 Abs. 4 b.
[265]) Ev. und Leben, S. 85.
[266]) Ev. und Leben, S. 86.
[267]) Das Erlebnis der Kirche, S. 21.

noch nicht erschöpfend umschrieben. Schon mehrfach wurde im Zusammenhang der obigen Ausführungen auf einen Gedanken verwiesen, der im Grunde vom Offenbarungsgedanken nicht zu trennen ist: den Glaubensgedanken. Offenbarung und Glaube, Geschichte und Glaube gehören zuhauf.[268]) Nur dem Glauben erschließt sich das Paradoxon der Offenbarung. Was aber oben nur andeutungsweise gesagt werden konnte, bedarf nun der grundsätzlichen und zusammenhängenden Erörterung.

Das Ziel der göttlichen Offenbarung[269]) besteht darin, Glauben zu wirken und eine Gemeinschaft zwischen Gott und den Menschen herzustellen. Wie verwirklicht sich dieses Ziel? Wir gehen vom Standort des endlichen Menschen aus. Er sieht sich vor eine besondere geschichtliche Tatsächlichkeit gestellt, die den Anspruch erhebt, eine von der Ewigkeit qualifizierte Geschichte zu sein und eine Offenbarung darzubieten, deren Einzigartigkeit einmalig und unübertrefflich ist.[270]) Diese Heilsgeschichte kann aber ihre Absolutheit nicht zwingend und überzeugend erweisen. Die religionsgeschichtliche Forschung hat die Möglichkeit, die Erscheinung des Christentums der allgemeinen Religionsgeschichte einzuordnen und ihre Besonderheit zu relativieren. Sie wendet ihre Gesetze der Analogie, der Korrelativität und der Immanenz auch auf die Größe des Christentums an und sucht die Komponenten aufzuweisen, aus deren Zusammenfluß das konkrete Gebilde der christlichen Religion erwachsen ist.[271]) Die Geschichte Jesu von Nazareth verliert angesichts des Relativismus und des Historismus ihren absoluten Ton.

Die Geschichtsbezogenheit des Offenbarungsglaubens bedeutet demnach ein schweres Problem. Es äußert sich in dem Mißverhältnis zwischen historischem Erkennen und Glaubenserkennen. Historisches Erkennen kommt über Mittelbarkeit und Relativierbarkeit nicht hinaus, der religiöse Mensch aber verlangt nach unmittelbarer und unbedingter Gewißheit.[272]) Gibt es eine solche unmittelbare Gewißheit? Die moderne Geschichtsforschung verneint diese Frage. Nach ihren Grundsätzen ist eine unmittelbare Gewißheit über einen Tatbestand der Vergangenheit nicht zu erreichen. Gewiß, der Geschichtsforscher kann sich auf Grund von Urkunden, Berichten, Zeugnissen und anderen Unterlagen ein ziemlich zuverlässiges Bild von einem geschichtlichen Ereignis machen; aber den Charakter absoluter Gewiß-

---

268) Gr. d. Dogmatik, S. 17.

269) cf. die Definition der Offenbarung bei Althaus: „Offenbarung ist die konkrete, handelnde Gegenwart Gottes in der Geschichte zur völligen Erschließung des Verhältnisses zwischen Gott und Menschheit und zur Begründung der Gemeinschaft" (Gr. d. Dogmatik § 4).

270) Gr. d. Dogmatik, S. 20/21.

271) Dogmatik I § 8.

272) Gr. d. Dogmatik, S. 21.

heit erreicht dieses Bild nicht. Auch die zuverlässigsten und getreuesten Berichte stammen ja von irrtumsfähigen Menschen und sind durch die Vermittlung irrtumsfähiger Menschen überliefert. Es entsteht also die ernste Frage: Wie vermag man angesichts der Unsicherheit, der auch die bestbezeugte Geschichtstatsache ausgesetzt ist, eines historischen Tatbestandes so gewiß zu werden, daß der Gottesglaube darauf gegründet werden kann?[273])

Die Lösung dieser Frage ist nicht leicht. Althaus sucht sich ihr auf dem Wege einer kritischen Erörterung des Erkenntnisbegriffes zu nähern.[274]) Er geht auf die letzte Frage aller Erkenntnis zurück, an deren Entscheidung alles hängt: auf die Frage, ob die gegenständliche, neutrale Beobachtung das einzige Mittel zur Erfassung der Wirklichkeit ist, oder ob es noch einen unmittelbareren Weg zum Wesen der Dinge gibt. Das Verfahren, das für gewöhnlich bei der Ermittelung vergangener Tatsachen angewendet wird, die induktive Methode,[275]) beruht auf der selbstverständlichen Voraussetzung des gegenständlichen Erkennens: zwischen Gegenwart und Vergangenheit besteht ein exklusives Verhältnis, d. h. es gibt kein unmittelbares Wissen der Gegenwart um die Vergangenheit. Man kann darum von Personen und Ereignissen der Vergangenheit nur auf mittelbarem Wege (induktive Quellenforschung; Literarkritik; Prüfung der Überlieferung; Schlußfolgerungen und Kombinationen) Kenntnis bekommen.

Aber diese Anschauung, daß die gegenständliche, neutrale Beobachtung das einzige Mittel zur Erfassung der Wirklichkeit sei — sie hat das ganze letzte Menschenalter hindurch die Wissenschaft beherrscht[276]) — ist nicht haltbar; sie beruht auf einer ungenügenden erkenntniskritischen Vertiefung in das Wesen des geschichtlichen Erkennens.[277]) Wirkliches Erkennen ist mehr als „objektives" Feststellen des Tatbestandes, mehr als Wiedergabe von „Gegebenem"; es ist, indem es „Wirklichkeit" darstellen will, Sinndeutung, geistiges Ergreifen des Wirklichen im Gegebenen,[278]) Entscheidung; es ist nicht zu trennen vom Entscheidungscharakter des Lebens.[279]) Aber ist mit dieser Feststellung nicht die „Sachlichkeit" der Wissenschaft preisgegeben? Bedeutet das Hereinnehmen der Entscheidung in den Erkenntnisakt nicht einen unbefugten Einbruch des Gemütes in die Sphäre der Wissenschaft? Althaus verneint diese Frage auf das Entschiedenste. Die Entscheidung, von der hier die Rede ist, vollzieht sich ja gerade nur im hingegebenen Ringen mit dem Gegenstand,

---

[273]) Dogmatik I § 10.
[274]) Gr. d. Dogmatik, S. 22 ff.
[275]) Dogmatik I § 10 Abs. 3—5.
[276]) Ev. und Leben, S. 8.
[277]) Gr. d. Dogmatik, S. 21.
[278]) Ev. und Leben, S. 23/24.
[279]) Ev. und Leben, S. 9; Gr. d. Dogmatik, S. 72.

niemals neben und außer ihm.[280]) Die wissenschaftliche Arbeit hat die Entscheidung nie vor Augen, etwa als Grenze ihrer selbst, sondern sie hat sie gleichsam nur im Rücken. Nicht jenseits, sondern mitten in der Sachlichkeit lebt die Entscheidung; ja, sie ist selbst die wahre Sachlichkeit.[281]) Dieser Entscheidungscharakter, der allem Erkennen eignet, begründet nun den transzendenten Bezug des Erkennens. Entscheidung heißt immer: Beziehung auf letzte Dinge, auf ein unbedingtes Soll. Darum ist es die Gottesbeziehung, die alles Erkennen durchzieht. Alles wahre Erkennen beruht auf der Erfahrung des unbedingten Soll.[282])

Das gilt auch von dem im Vertrauen geschehenden Erkennen eines anderen Menschen.[283]) Vertrauen zu einem anderen entsteht nur dort, wo ein Mensch die Überzeugung gewinnt, daß das Leben des anderen auf dasselbe Erlebnis des unbedingten Soll gegründet ist, das er selber macht.[284]) Wo aber von Vertrauen geredet wird, bewegt man sich in der Sphäre unmittelbarer Gewißheit. Denn Vertrauen ist die Überzeugung, eine unmittelbare Gewißheit über das Innerste eines anderen gewonnen zu haben, die durch nichts erschüttert werden kann.[285])

Eine solche Überzeugung aber — so urteilt Althaus nun weiter — ist nicht nur Menschen der Gegenwart, sondern auch Menschen der Vergangenheit gegenüber möglich.[286]) Das Vertrauen, das von der Gewißheit lebt, daß die Erfahrung des unbedingten Soll eine allen Menschen gemeinsame ist, überwindet in diesem Bewußtsein tiefster Einheit alles geschichtlichen Lebens den Abstand der Zeiten und begründet eine Erkenntnis, die grundsätzlich von unbedingter Gewißheit ist.[287])

Auch die Gewißheit des Christus-Erkennens beruht allein auf diesem Akt des Vertrauens. In dem Maße, als der Christ selber von der Wirklichkeit des Willens Gottes ergriffen und an ihn hingegeben ist, vermag er der geschichtlichen Wirklichkeit Jesu Christi, in der Gott sich offenbart, von innen her gewiß zu werden, mit anderen Worten: an ihn zu glauben.[288]) Freilich, diese Gewißheit des Glaubens ist keine ruhende, sondern eine höchst aktuelle. „Man glaubt, indem man immer wieder Glauben faßt. Man hält Gottes Hand, indem man sie immer von neuem ergreift."[289]) Dieser Be-

---

[280]) Ev. und Leben, S. 10 ff.
[281]) Ev. und Leben, S. 24.
[282]) Ev. und Leben, S. 11, S. 22.
[283]) Gr. d. Dogmatik, S. 22.
[284]) Leitsätze zur Ethik, S. 2.
[285]) Leitsätze zur Ethik, S. 2 ff.
[286]) Gr. d. Dogmatik, S. 22.
[287]) Gr. d. Dogmatik, S. 23; Dogmatik I § 10 Abs. 3—5.
[288]) Gr. d. Dogmatik, S. 22.
[289]) Theol. Aufsätze, S. 95.

wegungscharakter des Glaubens ist mit dem Wesen der Offenbarung als einer Größe der Geschichte gegeben. Der Glaube entsteht ja an einer Wirklichkeit, die als Objekt des historischen Erkennens Anstoß und Ärgernis bereitet.[290]) Er ist immer Überwindung eines Gegebenen, Entgegenstehenden und darum Kampf. „An Gottes Offenbarung glauben, das heißt: der Verhüllung Gottes, die die Wirklichkeit bedeutet, innerlich Herr werden und sie überwinden."[291])

Damit ist schon über den Grund des Glaubens das Entscheidende gesagt. Der Grund, der unserem Glauben an Gott das Recht gibt, ist keine objektive, neutral feststellbare Gegebenheit.[292]) Alle Versuche, die Wirklichkeit der Offenbarung, die Gültigkeit der Glaubenserkenntnis objektiv erweisen zu wollen, sind verfehlt. Sie verletzen die eigentümliche Spannung und innere Bewegtheit christlicher Glaubenserkenntnis.[293]) Am unzulänglichsten ist der Lösungsversuch des „Rationalismus". Hier ruht die Gottesgewißheit auf der Voraussetzung, daß das normale menschliche Bewußtsein die Gottesbezogenheit genau so als notwendiges Element in sich trägt wie das Selbstbewußtsein; daß wir also Gottes ebenso gewiß sind wie wir unseres eigenen Daseins gewiß sind.[294]) Althaus betont demgegenüber: die Wahrheit, die der Glaube meint, ist nicht dasselbe wie die Vernunftnotwendigkeit der Gottesidee. Was bewiesen werden kann, ist auf keinen Fall mehr Gott, der Gott der Bibel, an den sich der Glaube gebunden weiß. Der lebendige Gott muß erst seiner Souveränität und Majestät entkleidet werden, ehe er in einen rationalen Beweis hineinpaßt. Er wird zum Teil eines größeren Ganzen, zum „Moment" der menschlichen Vernunftnatur.[295]) Nicht viel besser steht es um den „Psychologismus". Hier soll Gott am psychischen Wunder erkannt, die Wahrheit der Gottes-Erkenntnis durch Rückschluß von seelischen Tatsachen, entweder der ethischen Wirkung Christi in uns[296]) oder der Tatsache unseres Glaubens[297]) gewonnen werden. Althaus lehnt auch diesen Versuch einer objektiven Glaubensbegründung ab. Die Offenbarung Gottes kann an keiner psychischen Wirkung, auch nicht an dem Glauben als seelischem Zu-

---

290) Gr. d. Dogmatik, S. 22.
291) Theol. Aufsätze, S. 96.
292) Theol. Aufsätze, S. 207.
293) Ev. und Leben, S. 84.
294) cf. Schleiermachers Auffassung in der Dialektik: Das Gottesbewußtsein ein Koeffizient jedes normalen Selbstbewußtseins. (cf. auch E. Brunner, Die Mystik und das Wort, S. 104.)
295) Gr. d. Dogmatik, S. 41; cf. auch E. Brunner, Die Mystik und das Wort, S. 103.
296) cf. Franks Spektralanalyse: Das wiedergeborene Ich ist sich mit der Wirkung, die es erlebt, auch der wirkenden Faktoren gewiß, die die Wirkung hervorgerufen haben.
297) cf. L. Ihmels und R. Jelke: Besinnung auf die Genesis des Glaubens.

stande erkannt werden. Nicht durch Reflexion über den Glauben, sondern im Glauben wird der Christ der Offenbarung gewiß. Er soll wohl nach dem Geisteszeugnis fragen. „Aber er wird seiner gerade nicht inne in der Unmittelbarkeit der Besinnung auf ein seelisches Erlebnis, sondern allein in der Mittelbarkeit der Besinnung auf die Wirklichkeit, das „Wort", das ihn zum Glauben beruft."[298])

Der Grund des Glaubens ist also nicht in der Wirklichkeit des Christen, in irgendeiner religiösen Erfahrung oder Wirkung, sondern in der Wirklichkeit der Offenbarung zu suchen. Damit ist die Theologie in die Geschichte, auf das biblische Zeugnis von der einmal geschehenen Offenbarung gewiesen.[299]) Aber in welchem Sinne ist sie auf die Geschichte gewiesen? Hier bedarf es der Abgrenzung gegen den „supranaturalen Historismus".[300]) Dieser meint die Gültigkeit der Offenbarungs- und Glaubenserkenntnis durch unbezweifelbare Tatsachen zwingend begründen zu können. Er unterscheidet demgemäß zwischen Glaubensgrund und Glaubensinhalt.[301]) Für Althaus ist auch dieser Standpunkt unmöglich. Er verkennt das Wesen sowohl der Geschichtserkenntnis wie der Gotteserkenntnis.[302]) Hinsichtlich der Geschichtserkenntnis ist zu sagen: es gibt keine unbezweifelbaren historischen Tatsachen. Ereignisse, deren Faktizität nur mit den Mitteln gelehrter historischer Forschung aus der Überlieferung rekonstruiert werden können, stehen stets unter dem Verdikt der Unsicherheit historischer Resultate und vermögen darum Glaubensgewißheit nicht zu begründen. Wird der Glaube auf historische Tatsachen gegründet, so wird er unrettbar in den Strudel des Relativismus hineingerissen. Was aber das Problem der Glaubenserkenntnis betrifft, so muß geurteilt werden; ein Glaube, der sich als Fürwahrhalten eines wie auch immer näher zu bestimmenden Komplexes historischer Tatsachen versteht oder sich gar darauf gründen will, trägt überhaupt nichts von der spezifisch religiösen Art christlichen Glaubens an sich. Christ-

---

298) Theol. Aufsätze, S. 207/8; Gr. d. Dogmatik, S. 19 und 34.
299) Theol. Aufsätze, S. 208.
300) Gr. d. Dogmatik, S. 19.
301) Es ist vor allem Wilhelm Herrmann gewesen, der für diese Unterscheidung eingetreten ist (cf. s. Schrift „Der historische Christus der Grund unseres Glaubens" in Z. Th. K., 1892, S. 232 ff.). Grund des Glaubens ist für ihn nicht der „ganze biblische Christus" (Kähler), sondern das „innere Leben Jesu". Das Bild des inneren Lebens Jesu ist eine objektive geschichtliche Wirklichkeit, die derjenige, der keine religiöse Erfahrung hat, auch in den tiefsten Zweifeln immer noch zu sehen vermag. Wer durch dasselbe erfährt, was die rechte Wirklichkeit persönlichen Lebens ist, in dem verstummt notwendig die Frage, ob Jesu Person der wirklichen Geschichte oder der Dichtung angehört. Er wird zu dem Gedanken geführt, daß es eine Macht über alle Dinge geben muß, die diesen Jesus nicht in der Welt verlorengehen läßt. So wird ihm die Person Christi und die Wirklichkeit Gottes etwas zweifellos Gewisses.
302) Theol. Aufsätze, S. 209.

licher Glaube hat es nicht mit historischen Tatsachen, sondern mit der Wirklichkeit des lebendigen Gottes zu tun.[303]) Er ist unmittelbare Beziehung zu einer in unserer eigenen Geschichte oder überhaupt nicht gegenwärtigen Wirklichkeit des Ewigen. Und zwar Beziehung in dem näheren Sinne, daß diese Wirklichkeit gerade nicht als Objekt einer neutralen, uninteressierten Erkenntnis mißzuverstehen ist, vielmehr anerkannt sein will als den Glauben begründendes Subjekt. Grund des Glaubens ist somit eine Wirklichkeit, die schöpferisch eine unmittelbare Gegenwartsbeziehung setzt und eben darum nie verfügbares Objekt, sei es allgemeingültiger Vernunfterkenntnis oder gar historischer Tatsachenfeststellung, sein kann.[304])

Diese Wirklichkeit erkennt Althaus mit Kähler in dem Christuszeugnis der Schrift. Nicht das aus der Schrift isolierte Jesusbild, auf das Herrmann zurückgehen wollte, sondern das ganze Schriftzeugnis von Christus, der „ganze biblische Christus" (Kähler), zu dem alles das hinzugehört, was im Neuen Testament von ihm bezeugt wird: Präexistenz, Jungfrauengeburt, Wunderwirken, Auferstehung, Himmelfahrt, bildet den zureichenden Grund des Christusglaubens. Es geht nicht an, zwischen Glaubensgrund und Glaubensinhalt zu unterscheiden.[305]) Das Neue Testament enthält ja nicht nur die Evangelien, welche das Lebensbild Jesu zeichnen, sondern auch die apostolischen Briefe; in ihnen haben wir das ursprüngliche und authentische Glaubenszeugnis von der in Christus gegebenen Offenbarung. Ja, auch die Evangelien selbst sind, recht betrachtet, nicht historische Berichte, sondern religiöse Zeugnisse. Mit diesem Glaubenszeugnis von Christus, das uns in untrennbarer Einheit Evangelien und Briefe darbietet, hat es der Glaube zu tun; es ist sein zureichender Grund.[306]) Jedoch gilt es hier einem möglichen Mißverständnis zu wehren. Althaus' These „Der Glaube entsteht nicht aus dem geschichtlichen Bild Jesu von Nazareth" könnte so ausgedeutet werden, als käme dem geschichtlichen Jesusbild gar keine glaubenbegründende Bedeutung zu. So liegt es bei Althaus nicht. Sein „ganzer biblischer Christus" schließt auch das Bild des irdischen Heilandslebens in sich. Es ist für ihn ebenso falsch zu behaupten, der Glaube entstehe aus dem geschichtlichen Bild Jesu, als er entstehe ohne das Bild Jesu. Tadelt er an Herrmanns Christologie die Isolierung des geschichtlichen Lebensbildes Jesu,[307]) so kritisiert er an Brunners Christologie,[308]) daß sie die Bedeutung des Geschicht-

---

[303]) Gr. d. Dogmatik, S. 17 und 19; Dogmatik I § 9 Abs. 4.
[304]) Theol. Aufsätze, S. 101.
[305]) Theol. Aufsätze, S. 209.
[306]) Gr. d. Dogmatik, S. 23.
[307]) Theol. Aufsätze, S. 209.
[308]) Brunner (der Mittler, S. 64) urteilt: „Alles Geschichtliche ist für mich bloß vorläufige Hilfe, Anregungsmittel, Erziehungsmittel; niemals Ent-

lichen für den Glauben verkennt.[309]) „Die Theologumena der vorangehenden Abschnitte, die Entfaltung des Wesens der Logosoffenbarung, bleiben bodenlos, kommen uns wie abgezogene Hülsen vor, solange sie nicht durch ein konkretes Kapitel über den Grund des Christusglaubens in der vom Kerygma bezeugten Geschichte unterbaut sind."[310]) Der zureichende Grund des Glaubens ist das Kerygma und zwar das Kerygma, das das geschichtliche Lebensbild Jesu als unveräußerlichen Bestandteil in sich schließt.[311])

Diese glaubenbegründende Bedeutung des Kerygmas kann freilich nur im Glauben erkannt werden. Nur der Glaube kann darüber entscheiden, was Grund des Glaubens oder Offenbarungswort Gottes ist. Offenbarung und Glaube gehören zuhauf. Man kann die Wirklichkeit und Tatsächlichkeit der Offenbarung nicht losgelöst vom Glauben erörtern. Die Wirklichkeit des Glaubensgrundes ist eine Tatsache nicht vor und ohne Glauben. „Den Glaubensgrund sehen heißt schon glauben."[312]) Nicht als ob der Glaube seinen Grund schaffte — er wäre dann mächtiger als die Wirklichkeit, in deren unmittelbarer Erfahrung er erst seine Existenzbestimmung hat[313]) — aber darin besteht die „Objektivität" der Offenbarung, man kann auch sagen, ihre „Wirklichkeit", daß sie Glauben wirkt und Glauben fordert.[314])

Die Offenbarung wirkt und fordert Glauben — darin ist ein Zwiefaches beschlossen: die Charakterisierung des Glaubens als Wunder und Gehorsam. Die Entscheidung des Glaubens ist Gottes Offenbarungsakt in uns und zugleich unser eigener verantwortlicher Gehorsamsakt.[315]) Zunächst: Glaube ist wie Offenbarung ein Wunder.[316]) Niemand glaubt ohne durch Heiligen Geist![317]) Gott selbst ist es, der das Hören des Glaubens gibt.[318]) Aber er ist zugleich doch auch Gehorsam, Vertrauen, Erkenntnis. Man darf nicht

---

scheidung." Wenn es die große Entscheidung gilt, dann muß der Glaube von allem Geschichtlichen und zumal von der geschichtlichen Persönlichkeit Jesu absehen. Mit alledem hat es der Glaube nicht zu tun — jedenfalls nicht der entstehende, werdende, zu begründende Glaube. Erst nachträglich, wenn er auf andere Weise seiner selbst gewiß geworden ist, kann sich der Glaube auch mit der geschichtlichen Persönlichkeit Jesu beschäftigen.

[309]) cf. Althaus' Besprechung von Brunner, der Mittler; Theol. Lit. Ztg., 1929, Nr. 20, S. 470—479.

[310]) Theol. Lit.-Ztg., 1929, Nr. 20, S. 474 ff.

[311]) Gr. d. Dogmatik, S. 30.

[312]) Theol. Aufsätze, S. 210.

[313]) Theol. Aufsätze, S. 101.

[314]) Dogmatik I § 9 Abs. 2 a.

[315]) Gr. d. Dogmatik, S. 17.

[316]) Theologie und Geschichte, S. 768.

[317]) Theol. Lit.-Ztg., 1929, Nr. 20, Besprechung von Brunners Mittler, S. 475; Dogmatik II § 11 Abs. 2.

[318]) Gr. d. Dogmatik, S. 17.

so vom Wunder des Glaubens reden, daß man ihn nicht mehr als Gehorsam verstände, Gehorsam gegen eine Wirklichkeit und einen Inhalt, der uns fordert und überwindet.[319]) Man darf den Glauben nicht derart als Wagnis oder Sprung bestimmen, daß sein Grund verschwiegen bliebe.[320]) Glaube ist Wunder und Gehorsam zugleich![321])

Die Analyse des Althaus'schen Glaubensbegriffes ist damit beendigt. Nur einige grundsätzliche Bemerkungen über das Problem „Glaube und Geschichte" sind noch hinzuzufügen. Von der Frage, wie ist Gewißheit um die Offenbarung möglich, ging Althaus aus. Er zeigte, daß die historische Erkenntnis allein nicht zum Ziele führt, zu dieser vielmehr die Glaubenserkenntnis hinzukommen muß, wenn Gewißheit um die Offenbarung erreicht werden soll.[322]) Über das Verhältnis dieser beiden Erkenntnisweisen ist noch nichts Abschließendes gesagt. Wie ist das Verhältnis beider Größen zueinander zu bestimmen?

Eine befriedigende, dogmatische Lösung, so antwortet Althaus, kann nicht gegeben werden. Eine Spannung zwischen der unmittelbaren, seiner selbst gewissen Erkenntnis des Glaubens und der geschichtlichen Kenntnis in ihrer Mittelbarkeit und nie ruhenden Bewegung bleibt immer bestehen, ja muß bestehen bleiben.[323]) Sie ist ja nur eine besondere Form des Paradoxons der göttlichen Offenbarung, des Widerstreites, der in der Tatsache liegt, daß Gott Knechtsgestalt annehmen mußte, um sich zu offenbaren; daß der mit absoluter Geltung auftretende Wille Gottes immer nur eine relative Verwirklichung in der geschichtlichen Welt findet.[324]) Der Glaube darf in keiner theoretischen Lösung dieses Widerstreites zur Ruhe kommen. Die Gewißheit um die Wirklichkeit der Offenbarung kann und soll kein kampfloser, gesicherter theoretischer Besitz sein. Sie ist und bleibt gebunden an den Ernst immer neuer Entscheidung und Bereitschaft für den Anspruch Gottes, der in seinem Offenbarungswort ergeht.[325])

*

Nur vom Paradoxon der göttlichen Offenbarung ist bisher die Rede gewesen. Aber das Paradoxon kann, so sehr seine Notwendigkeit von Gott aus zu begreifen ist, nicht letztes Wort der Theo-

---

[319]) Theol. Lit.-Ztg., 1929, Nr. 20, S. 475.
[320]) Theologie und Geschichte, S. 770.
[321]) Theol. Aufsätze, S. 102; Theologie und Geschichte, S. 768/69.
[322]) cf. S. 41 ff. dieser Arbeit.
[323]) Gr. d. Dogmatik, S. 22.
[324]) Dogmatik I § 10 Abs. 6 d.
[325]) Gr. d. Dogmatik, S. 25.

logie sein.[326]) Derselbe Gott, der es setzt, fordert auch seine Aufhebung, um seiner selbst, um seiner Herrlichkeit willen.[327]) Althaus rührt damit noch einmal an die Grundantinomie des Gottesverhältnisses, an das tiefste Geheimnis der Gotteswirklichkeit. Gott ist persönlicher Geist, der uns zur Gemeinschaft beruft und dazu in eine gebrochene, verhüllende Welt des Kampfes, des Glaubens, der Entscheidung stellt und ist zugleich der Allumfassende, der alles gestalten und herrlich machen will.[328]) „Beides gilt: weil er Gott ist und als Gott frei erkannt sein will, stellt er uns in den Widerstreit; und weil er Gott ist und als Gott herrlich sein will, hebt er den Widerstreit auf."[329])

Um seiner Herrlichkeit willen setzt Gott die geschichtliche Offenbarung; und doch kann die geschichtliche Offenbarung, die ja immer Kenosis ist, nur Durchgang sein. Durch die Kenosis will Gott zu seiner größten Herrlichkeit, der Vollendung der Gemeinschaft, der Anbetung einer Gemeinde kommen.[330]) So weist die Kenosis über sich hinaus auf die Herrlichkeit, das Paradoxon der Offenbarung auf seine Aufhebung und Vollendung. Offenbarungslehre und Eschatologie gehören demnach für Althaus unmittelbar zusammen. Erst die Eschatologie bringt das Offenbarungsproblem zu endgültigem Abschluß und zu völliger Klärung.[331])

Wie gestaltet sich diese grundlegende Erkenntnis nun bei Althaus im einzelnen? Wir beginnen mit der Christologie. Der christliche Glaube bekennt, daß in der Geschichte Jesu, in seinem Handeln und Leiden, in seinem Leben und Sterben der Heilige sich selber erschließt nach der Tiefe seines Wesens, in der Ganzheit seines heiligen Willens.[332]) Aber im Neuen Testament durchdringen sich im Blick auf die Christusgeschichte Bewußtsein um die Endgültigkeit Jesu Christi und Wissen um die Vorläufigkeit seiner geschichtlichen Wirklichkeit.[333]) Die „Absolutheit", d. h. die Endgültigkeit Christi, ist eine solche innerhalb der Grenzen, die das irdisch-geschichtliche Dasein setzt;[334]) — aber eben darin besteht ihre Endgültigkeit, daß die Christuswirklichkeit als Anbruch der Herrschaft Gottes mit abschließender Klarheit und Gewalt auf die Grenzen des Menschen und der Geschichte weist, den Widerstreit offenbar macht und durch sich selber

---

[326]) Die letzten Dinge[3], S. 40—43, 45—47, 51/52.
[327]) Die letzten Dinge[3], S. 59.
[328]) Ev. und Leben, S. 79.
[329]) Die letzten Dinge[3], S. 59.
[330]) Die letzten Dinge[3], S. 59.
[331]) Gr. d. Dogmatik, S. 15/16.
[332]) Die letzten Dinge[3], S. 38.
[333]) Gr. d. Dogmatik, S. 16.
[334]) Theol. Aufsätze, S. 177/78.

das drängende Verlangen nach der ewigen Welt hervorruft.[335]) Gerade um der erfahrenen Absolutheit der Offenbarung willen muß das Paradoxon der Offenbarung, wie es in der Geschichte sich darstellt, aufgehoben werden.[336]) So drängt der Glaube an Christus mit innerer Notwendigkeit zu der Erwartung, daß der Heilige aus der Knechtsgestalt der Geschichtlichkeit heraustreten und sich in ganzer Herrlichkeit offenbaren wird; daß Gottes Selbsterschließung, die jetzt noch als werbende Wirklichkeit durch die Geschichte geht, einst als überführende Wirklichkeit vor allen stehen wird.[337]) Indes, Gottes Offenbarungswalten führt noch in anderer Beziehung auf den Vollendungsgedanken. Gottes Offenbarung in Christus ist es, die die Kirche begründet.[338]) Aber Gottes Tat trägt offenkundig den Charakter der Prolepse.[339]) Die Kirche Gottes mit dem universalen Gut und Anspruch ihres Herrn bleibt partikular.[340]) Ihr eignet durch Gottes Berufung die Einheit, die Heiligkeit, die Wahrheitsmacht und doch ist sie geteilt und zerrissen, dem Irrtum und der Sünde verfallen, extensiv und intensiv gebunden an die Gesetze unseres Kosmos.[341]) Das Reich Gottes ringt mit Widerständen, in denen die Satansmacht wirkt.[342]) Der Widerstreit, der hier zutage tritt, ruft die Kirche zur Tat. Sie soll streben nach Heiligung und Einheit; sie soll ringen mit den dämonischen Eigengesetzlichkeiten der Mächte und Mittel des Lebens;[343]) sie soll den Kampf der Mission führen.[344]) Aber allem ernsten Ringen und Streben zum Trotz — der Widerspruch wird dadurch nicht aufgehoben.[345]) „Fortschreitende Mission stellt quälender vor das Rätsel der verschlossenen Türen, fortschreitende Heiligung offenbart unerbittlicher die Urmacht der Sünde auch in der Kirche, christlich-sozialer Eifer stößt hart auf nahe Schranken.“[346]) Der Fortgang der Geschichte, des Reiches Gottes bedeutet zugleich fortgehende Gewalt des Antichristen.[347]) Ernst und hart widersetzt dieser Gedanke sich allem Evolutionismus, der von einer innergeschichtlichen Überwindung des Widerstreites träumt.[348])

---

[335]) Die letzten Dinge[3], S. 39; die Frage des Evangeliums an das moderne Judentum, Ztschr. f. syst. Theol., 7. Jahrg., 2. Heft, 1929, S. 215.
[336]) Gr. d. Dogmatik, S. 16.
[337]) Die letzten Dinge[3], S. 42/43.
[338]) Gr. d. Dogmatik, S. 36.
[339]) Artikel „Eschatologie“ in R.G.G.[2], Bd. II, Sp. 356.
[340]) Die letzten Dinge[3], S. 40.
[341]) R.G.G.[2], Bd. II, Sp. 356.
[342]) Die letzten Dinge[3], S. 40.
[343]) cf. Althaus' Bespr. von Brunstäds Deutschland und der Sozialismus; Theol. Lit.-Ztg., 1929, Nr. 6, S. 140/41.
[344]) R.G.G.[2], Bd. II, Sp. 356.
[345]) Christentum und Kultur, S. 14/15.
[346]) R.G.G.[2], Bd. II, Sp. 356; Theol. Lit.-Ztg., 1929, Nr. 6, S. 140/41.
[347]) Die letzten Dinge[3], S. 41.
[348]) Christentum und Kultur, S. 16.

Eine innergeschichtliche Aufhebung des Widerspruches ist nicht möglich; er ruft nach übergeschichtlicher Aufhebung durch den Gott, dessen Offenbarungswort ihn in Christus gesetzt hat. Der Glaube könnte das Ja, das Gott in Christus gesprochen hat, nicht ernst nehmen, wenn er nicht um seinetwillen zur Hoffnung auf Erfüllung der Prolepse würde.[349]) So wird in der Spannung gegenüber der „Welt" der Glaube an Christus zu der Erwartung, daß der Heilige den universalen Anspruch, von dem die Kirche zeugt, verwirklicht; daß das in Gott verborgene Leben Christi und seiner Gemeinde als die wahrhafte Wirklichkeit überführend erscheint[350]) und den Widerstand der Welt und der Satansmacht endgültig überwindet.[351])

Der Glaube erwartet die Aufhebung des Widerspruches der Kirche. Diese Erwartung schließt den Abbruch und die Erneuerung des ganzen Weltbestandes mit ein.[352]) Daß die Offenbarung Gottes bisher nur als Kenosis wirklich ist, das liegt, wie wir sahen, in dem Geschichtscharakter der Welt begründet;[353]) und dieser Geschichtscharakter wiederum ist mit den Todesgesetzen des ganzen Kosmos, mit der Endlichkeit und Vergänglichkeit seines Lebens gegeben. Da aber die Kirche mit dem Kosmos aufs Engste zusammengehört und durch Tausende von Fäden mit ihm verbunden ist, schließt die Hoffnung der Kirche die Hoffnung auf eine neue Welt mit ein. „Die Kirche erwartet nicht Erlösung aus der Welt, sondern mit der Welt."[354])

Wir sehen: das Paradoxon der Offenbarung führt zu dem Warten auf die Wiederkunft des Herrn, auf das Gericht über die dem Reiche sich widersetzende Welt und auf die Schöpfung eines neuen Kosmos.[355]) Charakteristisch und vor allem bedeutsam ist nun die Tatsache, daß diese Vorstellungen keineswegs endgeschichtlich gedacht werden. Parusie, letztes Gericht und Neuschöpfung sind für Althaus nicht Vorgänge der Geschichte, genauer der Endgeschichte, sondern Akte, die jenseits der geschichtlichen Wirklichkeit liegen.[356]) Die Vollendung — so formuliert er seinen eschatologischen Grundsatz — ist weder als ein geschichtlicher Endzustand zu denken noch in besondere Beziehung zu diesem zu setzen; sie ist Aufhebung der Geschichte durch die Ewigkeit.[357])

Die hierin ausgesprochene Ablehnung der endgeschichtlichen Eschatologie und die Behauptung einer übergeschichtlichen Verwirklichung

---

[349]) Artikel „Hoffnung" in R.G.G.², Bd. II, Sp. 1982.
[350]) Artikel „Ewiges Leben" in R.G.G.², Bd. II, 1928, Sp. 462.
[351]) Die letzten Dinge³, S. 42.
[352]) Die letzten Dinge³, S. 43.
[353]) cf. S. 17—19 dieser Arbeit.
[354]) R.G.G.², Bd. II, Sp. 357.
[355]) Die letzten Dinge³, S. 44.
[356]) Die letzten Dinge³, S. 151, 162, 173.
[357]) Die letzten Dinge³, S. 77 und 78; 174; Leitsätze z. Dogmatik II § 31 Abs. 1.

der Vollendung wird durch Althaus Verständnis der Heilsgeschichte und der Offenbarung gefordert. Der Kampf gegen die endgeschichtliche Eschatologie ist ein Kampf für den Ernst des Gedankens der Geschichte als Kenosis Gottes.[358]) Diese Kenosis wird erst mit der Geschichte selber aufgehoben. Darum ist es falsch, in der Zeit noch eine höhere Form der geschichtlichen Offenbarung zu erwarten, als es die Menschwerdung in Jesus Christus war. Die Postulate und Gedanken Martin Kählers werden zurückgewiesen.[359]) Althaus behauptet zwar mit Kähler, daß Jesu Gottheit noch eine Volloffenbarung erfahren muß: „Es liegt über dem Lichte des Lebens, wie es in der Finsternis scheint, noch eine dämpfende, die Linien des Bildes undeutlich machende Wolke."[360]) Aber während Kähler nun diese Volloffenbarung Christi als geschichtlichen Vorgang versteht und fordert — die Bedeutung Jesu Christi für die Geschichte muß einmal in der Geschichte heraustreten; die gleiche Geschichte, die Jesu Kampf und Niedrigkeit sah, muß auch seinen Sieg und seine Herrlichkeit sehen — betont Althaus die völlige Ungeschichtlichkeit dieses Ereignisses: „Geschichtliche Parusie ist eine contradictio in adjecto." Das Wesen und der Gehalt der Parusie als überführende Offenbarung der Menschheitsbedeutung Christi machen sie als geschichtliches Ereignis unmöglich. Die Geschichte ist niemals der Ort einer direkten, überführenden Gegenwart des Göttlichen, niemals Stätte des Schauens der δόξα. Geschichte und Verhüllung, Geschichte und Glaube gehören zusammen. Das gilt auch von ihrer letzten Epoche. Das direkt überführende Wunder, die unverkennbare δόξα, also die Parusie bedeutet Aufhebung der Geschichte.[361])

Nicht anders steht es mit dem letzten Gericht. Das letzte Gericht, das Christus bringt, ist nicht im Zusammenhang der Geschichte zu denken, sondern sprengt den Rahmen der geschichtlichen Welt.[362]) Wohl wissen wir alle um Gerichte, die sich in der Geschichte an Völkern, Kirchen, Kulturen und Bewegungen vollziehen; aber diese geschichtlichen Gerichte behalten etwas Relatives und Verhülltes. Sie sind nicht für alle eindeutig erkennbar, sondern erschließen sich zumeist nur dem Glauben und Gewissen.[363]) Das Gericht aber, das Christi Parusie heraufführt, wird für alle erkennbar sein und allen Trug und alle Sünde richten; als solches aber, als allüberführendes Entscheidungsgericht[364]) kann es nicht mehr als geschichtliches Ereignis gedacht werden; es bedeutet Aufhebung der Geschichte.[365])

---

358) Die letzten Dinge[3], S. 152.
359) Die letzten Dinge[3], S. 149—153.
360) Martin Kähler, Angewandte Dogmen II[2], S. 126.
361) Die letzten Dinge[3], S. 151.
362) Die letzten Dinge[3], S. 172.
363) Staatsgedanke und Reich Gottes, S. 102.
364) R.G.G.[2], Bd. II, Sp. 356.
365) Die letzten Dinge[3], S. 173.

Entsprechendes gilt endlich auch von dem Vollendungsgedanken. Die Erwartung einer „vorläufigen Vollendung des Reiches Gottes auf Erden", die Idee des Chiliasmus ist verfehlt.[366]) Urstand und Vollendung, Paradies und Millennium gehören zusammen.[367]) Wie der Urstand keinen geschichtlichen Tag bezeichnet[368]) noch zu der Anschauung einer geschichtlichen Welt ohne Sünde und Tod — wir wiesen schon früher darauf hin, daß Tod und Sünde wesensmäßig mit der Geschichte zusammengehören —[369]) vergegenständlicht werden kann,[370]) so ist es auch nicht möglich, die Vollendung als geschichtlichen Tatbestand zu denken.[371]) Christi Reich ist auch am Ende nicht von dieser Welt.[372]) Die Vollendung ist jenseits des Todes; sie bedeutet Aufhebung der Geschichte durch die Ewigkeit.[373])

Die endgeschichtliche Eschatologie in allen ihren Beziehungen (Parusie, Endgericht und Chiliasmus) ist kritisiert und abgelehnt. Die Motive, die zu dieser Ablehnung führten, sind deutlich hervorgetreten; sie wurzeln im Offenbarungsgedanken.[374]) Das Verständnis der geschichtlichen Offenbarung als Kenosis Gottes nötigte Althaus, die endgeschichtliche Eschatologie zu bestreiten und die übergeschichtliche Verwirklichung der Vollendung zu fordern. Aber hier entsteht nun eine Frage: wird nicht durch dies Verständnis der Eschatologie der Gedanke der Geschichte entwertet?[375]) Wird nicht, wenn man die Vollendung als Aufhebung der Geschichte und des zeitlichen Werdens versteht, die Bedeutung der geschichtlichen Zusammenhänge verkannt?

Althaus kennt diesen Einwand, aber er weist ihn energisch zurück.[376]) Mit Entschiedenheit wehrt er sich gegen den Vorwurf einer ungenügenden Würdigung der Geschichte. Er denkt nicht daran, die Geschichte zu entwerten.[377]) Er sieht sehr wohl den Zusammenhang der Geschichte, die Einheit der Kirche durch die Zeiten hin; er spürt die ernste, gliedliche Verantwortung, die solche Lebenszusammenhänge begründen;[378]) er weiß darum, daß diese geschichtlichen Zusammenhänge auch Bedeutung haben für die ewige Vollendung,[379]) und trägt dieser

---

366) Die letzten Dinge[3], S. 153—162.
367) R.G.G.[2], Bd. II, Sp. 358.
368) Die letzten Dinge[3], S. 91.
369) cf. S. 18 und 19 dieser Arbeit.
370) R.G.G.[2], Bd. II, Sp. 358.
371) Christentum und Kultur, S. 13.
372) Christentum und Kultur, S. 16.
373) Die letzten Dinge[3], S. 174.
374) R.G.G.[2], Bd. II, Sp. 358; Die letzten Dinge[3], S. 152.
375) Slotemaker de Bruine, Eschatologie en Historie, S. 45—47.
376) Die letzten Dinge[3], S. 177, Anm. 1.
377) a. a. O., S. 177.
378) R.G.G.[2], Bd. II, Sp. 360.
379) Die letzten Dinge[3], S. 161/62; Christentum und Kultur, S. 17.

Erkenntnis Rechnung, indem er betont: „Die Ewigkeit ist nicht nur Aufhebung, sondern auch Ernte der Geschichte.“[380])

Ewigkeit — in dreifacher Abwandlung und Beleuchtung begegnet dieser Begriff in der Althausschen Dogmatik. Ewigkeit — das in der Geschichte erlebte Jenseits aller Geschichte;[381]) Ewigkeit — die Aufhebung der Geschichte;[382]) Ewigkeit — die Ernte der Geschichte.[383]) Logisch befriedigend lassen sich diese Bestimmungen nicht aufeinander beziehen; sie können nur antinomisch zusammengedacht werden. Das Verhältnis von Zeit und Ewigkeit, von Offenbarung und Geschichte läßt sich nur in der dialektischen Bewegtheit dieser beiden Formeln beschreiben: „die Ewigkeit ist einerseits ein in der Geschichte erlebtes Jenseits aller Geschichte (das Übergeschichtliche), andererseits eine in der Geschichte erharrte Vollendung aller Geschichte, ihre Aufhebung, die doch ihren Ertrag darstellt (das Nachgeschichtliche).“[384]) In dieser paradoxen Formulierung klingt noch einmal das Grundgeheimnis der Religion wieder, von dem die vorliegende Arbeit ihren Ausgang nahm: Gott und die Geschichte! der von Ewigkeit zu Ewigkeit Herrschende setzt und waltet eine Geschichte, in der er um die Herrschaft ringt.[385])

---

[380]) Die letzten Dinge[3], S. 176. Die obige Darstellung der Althausschen Eschatologie gibt im allgemeinen den Standpunkt wieder, den dieser in seinem Buche „Die letzten Dinge“ (3. Aufl., 1926) vertritt. Seine neuesten Veröffentlichungen zur Sache (Art. „Eschatologie“, R.G.G.[2], Bd. II, und „Zur Frage der endgeschichtlichen Eschatologie“, Nachwort zur schwedischen Übersetzung der letzten Dinge; systematische Zeitschr. 1929, S. 363 ff.) gehen in mancher Hinsicht über diesen Standpunkt hinaus. Da die neuen, weiterführenden Gedanken vorerst jedoch nur angedeutet und in ihrer Bedeutung für die Gesamthaltung der Eschatologie noch wenig gewürdigt sind, glaubten wir, von ihrer Berücksichtigung in diesem Zusammenhang absehen zu sollen. Sie sind weiter unten bei der kritischen Erörterung der Althausschen Eschatologie herangezogen und gewürdigt worden.

[381]) Die letzten Dinge[3], S. 75.

[382]) Die letzten Dinge[3], S. 174.

[383]) Die letzten Dinge[3], S. 176.

[384]) Die letzten Dinge[3], S. 75.

[385]) cf. S. 13 und 14 dieser Arbeit.

Zweiter Hauptteil

Die Beurteilung der Althausschen Anschauung

Die Eigenart der Althausschen Theologie wird nur verständlich, wenn man die geschichtliche Situation betrachtet, aus der sie erwachsen ist. Die Theologie, die Althaus bei seinem Eintritt in die wissenschaftlich-theologische Arbeit vorfand, stand weithin unter dem Einfluß des Historismus und Relativismus. Das festgefügte Gebäude der alten heilsgeschichtlichen Theologie wurde von der modern-historischen Denkweise, wie sie seit der Jahrhundertwende immer wirkungskräftiger in die Erscheinung trat, von allen Seiten bedroht. Der Glaube an absolute geschichtliche Größen verfiel dem Relativismus, der alle Besonderheit und Einzigartigkeit zu bestreiten suchte und von einem Einbruch supranatural gewirkter Kräfte in die räumlich und zeitlich bestimmte Welt nichts mehr wissen wollte.[1]) Damit war die Theologie in eine schwere Krise geführt. Zu klarer grundsätzlicher Bewußtheit kam diese Krise bei Ernst Troeltsch. „Er war der echte Exponent der theologischen Lage, der eigentliche Regent der Jahrhundertwende für die Theologie" (Althaus). Er zeigte den Konflikt zwischen dem christlichen Offenbarungsglauben im Sinne des Neuen Testaments und der Reformatoren einerseits, dem modernen historischen Geiste andererseits, in seiner ganzen Schärfe und Unentrinnbarkeit auf und stellte damit der Theologie die Probleme, mit denen sie seither unaufhörlich ringt. Auch Althaus' Theologie spiegelt dieses Ringen deutlich wider. Sie ist in ständiger Fühlung und Auseinandersetzung mit dem theologischen Historismus gestaltet und empfängt ihre besondere Prägung durch die bewußte und entschiedene Abgrenzung gegen die religionsgeschichtliche Theologie.

Gegenüber der religionsgeschichtlichen Theologie, die die Absolutheit der in Christus gegebenen Offenbarung preisgibt und die ganze Religionsgeschichte als Offenbarung Gottes versteht, betont Althaus mit Entschiedenheit die Absolutheit, d. h. Ausschließlichkeit und Unüberbietbarkeit der Christusoffenbarung. Die beiden Hauptdogmen

[1]) H. W. Schmidt, Zeit und Ewigkeit, S. 5.

der Religionsgeschichte, die Theorie der individuellen Lebensformen und die Theorie des Evolutionismus, werden einer scharfen Kritik unterzogen.

Die Theorie der individuellen Lebensformen — als ihr Hauptvertreter darf wohl H. Scholz[2]) bezeichnet werden — stellt etwa Christentum, Pantheismus und Mystik als drei Religionsbildungen von gleicher Werthöhe und Berechtigung nebeneinander. Die Wahl des religiösen Typus ist für den einzelnen nicht Willkür, sondern hängt ab von der individuellen Anlage, die des einzelnen Schicksal ist. Jeder muß seinem Schicksal gehorchen und mit der ihm zugemessenen Religion unbedingt Ernst machen.[3]) Althaus kennt dieser Anschauung gegenüber, die sich durch wissenschaftliche Exaktheit wie hohen sittlichen Ernst zu empfehlen scheint, nur ein hartes Nein. Von einer Gleichberechtigung von Christentum, Pantheismus und Mystik kann nicht die Rede sein; sie scheitert daran, daß das Christentum die in Pantheismus und Mystik einseitig verabsolutierten Arten der Gottesbeziehung mit unter sich begreift.[4]) Mit dem Pantheismus teilt das Christentum das Totalitätsinteresse, aber in höchster Spannung dazu vertritt es den Gedanken persönlicher Gottesgemeinschaft. Mit der Mystik weiß auch das Christentum um die Einwohnung Gottes in der Seele; aber diese Einwohnung ist nicht, wie die Mystik meint, Folge der unitio, des Aufgehens der Seele in Gott, sondern sie kommt gerade dann zustande, wenn der Mensch die schärfste Distanzierung zwischen sich und Gott spürt.[5]) Christliche Mystik ist Vergebungsmystik![6]) In dieser Spannungsweite von Allheits- und Konkretheitstendenz, von Einheits- und Abstandsgefühl erweist das Christentum seine Überlegenheit über Mystik und Pantheismus.

Althaus begnügt sich jedoch nicht mit dem Erweise der Höchststellung des Christentums; vielmehr liegt ihm alles daran, den Absolutheitscharakter der christlichen Religion herauszustellen und zu sichern. Die Theorie der individuellen Lebensformen weiß nichts von einer Absolutheit des Christentums. Für sie stehen Christentum, Pantheismus und Mystik durchaus auf einer Stufe. Sie meint mit wissenschaftlicher Neutralität die Gleichberechtigung dieser Religionsformen nachweisen zu können. Aber diese Annahme — so urteilt Althaus[7]) — ist falsch, ist Illusion. Die Theorie basiert keineswegs auf dem Grundsatz wissenschaftlicher Neutralität, sondern ist völlig aus dem mystischen Wahrheits- und Gottesgedanken erwachsen. Der mystische Religionsbegriff, demzufolge alle religiösen Ideen nur

[2]) Religionsphilosophie, 1921, S. 314 ff.
[3]) Gr. d. Dogmatik, S. 57; Theol. Aufsätze, S. 159—169.
[4]) Theol. Aufsätze, S. 193, 195, Anm. 1.
[5]) Theol. Aufsätze, S. 83.
[6]) Theol. Aufsätze, S. 84.
[7]) Theol. Aufsätze, S. 169.

grundsätzlich gleichberechtigte Brechungen, Symbole des einen Urlichtes der unio mystica zwischen Gott und der Seele sind, beherrscht Scholz' Theorie der individuellen Lebensformen.[8]) Damit wird sie aber für die biblische Gotteserfahrung unerträglich. Der Symbolismus ist der Todfeind des Glaubens an die Offenbarung Gottes in Gericht und Vergebung. Gericht und Vergebung sind für christliches Denken niemals Brechungen eines Urlichtes, niemals Symbole einer Urwahrheit, sondern die Wahrheit.[9]) „Wenn Gottes Richten und Retten, wie es im Rechtsfertigungsgedanken erfaßt wird, überhaupt Wahrheit ist, dann ist es die einzige, die ausschließende Wahrheit, die z. B. die Mystik nicht als andere Möglichkeit des Gottesverhältnisses anerkennen kann."[10])

Nicht minder scharf und entschieden ist die Auseinandersetzung Althaus' mit der Theorie des Evolutionismus. Der religionsgeschichtliche Evolutionismus, wie ihn etwa Troeltsch[11]) vertritt, macht Ernst mit dem modernen säkularen Begriff der Geschichte. Geschichte heißt unablässige Entwicklung, unaufhörliche Veränderung. Alles Geschichtliche geht kontinuierlich ineinander über (Korrelation); es gibt hier keine für sich bestehenden, isolierbaren Größen. Auch die „biblische Geschichte" ist nur eine Phase der allgemeinen, die israelitisch-christliche Religionsgeschichte nur eine Welle im großen Strom der Religionsgeschichte überhaupt. Wohl gibt es in dieser Geschichte Höhepunkte, aber sie sind, weil alles Geschichtliche immer beschränkt und darum ergänzungsbedürftig ist, relativ, vorläufig. Das gilt auch vom Christentum. Es „ist nicht die einzige Offenbarung und Erlösung, sondern der Höhepunkt der in der Erhebung der Menschheit zu Gott wirkenden Offenbarungen und Erlösungen." (Troeltsch.) Es ist bestenfalls Höhepunkt, aber niemals Abschluß und Erfüllung der bisherigen Religionsgeschichte. Im Prinzip ist die Möglichkeit einer Überbietung der religiösen Kräfte und Gedanken des Christentums nicht zu leugnen.[12])

Die relative Berechtigung dieses Standpunktes erkennt Althaus durchaus an. Man kann in der Religionsgeschichte mit Recht von Entwicklung sprechen, nicht nur im Sinne der Stetigkeit geschichtlichen Werdens, sondern auch im Sinne eines weithin offenkundigen Aufstiegs von niederen zu höheren Stufen. Es gibt eine Entwicklung der Gottesidee oder des Offenbarungsgedankens, entsprechend der fortschreitenden Bereicherung und Vertiefung der sittlichen Erfahrung.

---

[8]) Gr. d. Dogmatik, S. 59.
[9]) Theol. Aufsätze, S. 176 ff.
[10]) Gr. d. Dogmatik, S. 59; Brunner, Religionsphilosophie, S. 65.
[11]) Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte², 1912.
[12]) Althaus, Die Theologie. Sonderdruck aus E. Schweitzer, Das religiöse Deutschland der Gegenwart; Bd. II, Berlin, 1930. cf. Zu dem Ausgeführten auch E. Brunner, Religionsphilosophie, S. 21.

Jedoch reicht der Entwicklungsbegriff keineswegs aus, um die Bewegung der Religionsgeschichte in ihrer ganzen Breite zu fassen. Neben der Entwicklung steht der Verfall, neben dem Fortschritt die Entartung. Es waltet in der Religionsgeschichte nicht nur das Gesetz der Evolution, sondern auch der Degeneration, das auf Schuld zurückweist: „Die religiöse Sünde selbstischer Verwertung der göttlichen Wirklichkeit hat die Lähmung und Entstellung des Gottes- und Heilsgedankens in den Religionen mitbedingt" (Althaus). Aber nicht nur neben dem Fortschritt steht Entartung; nein, der Fortschritt selber ist in sich zweideutig. Alle Vertiefung bedeutet auch tiefere Entstellung, alle Annäherung an das Evangelium zugleich eine Entfernung. Gerade dafür zeugt die Religionsgeschichte. Sie zeigt nicht nur eine Hinentwicklung zum christlichen Glauben, sondern gerade auf ihren Höhepunkten eine ebenso entschiedene Wegentwicklung. Nirgends ist der Gegensatz gegen den christlichen Glauben — zugleich mit einer unverkennbaren Annäherung — so stark wie auf den anerkannten Höhepunkten der allgemeinen Religionsgeschichte.[13])

Ist es somit schon verfehlt, die Bewegung der Religionsgeschichte ausschließlich vom Entwicklungsgedanken aus deuten zu wollen, so ist es nach Althaus vollends unmöglich, das Verhältnis des Evangeliums zu den anderen Religionen innerhalb des evolutionistischen Schemas zu begreifen.[14]) Das Evangelium bezeichnet keine neue Stufe in der Entwicklung des Gottesbewußtseins, sondern bezeugt, daß in Christus das Gottesverhältnis der Menschheit zur Klarheit und Krisis gekommen und damit endgültig erschlossen ist.[15]) Eine noch höhere Form der Offenbarung Gottes in der Geschichte erwartet der Glaube nicht. Gewiß, er vermag in der Folge individueller Gestaltungen der christlichen Gedanken eine wachsende Erschließung der „Fülle Christi" zu erkennen.[16]) Mit einer solchen Möglichkeit rechnet auch das Neue Testament. Es weiß darum, daß der Heilige Geist über die Verkündigung Jesu hinaus Neues lehrt.[17]) Das gilt zunächst und in besonderem Sinne für das Verhältnis des apostolischen Evangeliums zu der Botschaft Jesu, aber es darf dann weiter auf die Geistesgeschichte der Kirche überhaupt bezogen werden. „Es gibt Wahrheit, die dem Urchristentum noch nicht geschenkt war, und es gibt Wahrheit, die auf uns noch wartet." Aber — und das ist nun die entscheidende Antithese von Althaus[18]) — alle diese, erst im Laufe der

[13]) cf. Althaus, Theol. Aufsätze, S. 175/76, 200—202; Die Weltreligionen und das Christentum, München, 1928, 1. Aufsatz; Grundriß der Dogmatik, S. 57 ff. cf. auch E. Brunner, Religionsphilosophie evang. Theologie, S. 66—73.

[14]) Theol. Aufsätze, S. 176/77.

[15]) Gr. d. Dogmatik, S. 58.

[16]) Die letzten Dinge[3], S. 133.

[17]) Ev. Joh., Kap. 16, 13.

[18]) Theol. Aufsätze, S. 176 ff.

Geschichte sich erschließende, Wahrheit ist doch Wahrheit Jesu, d. h. sie bedeutet fortgehende Erschließung und Bewährung des in ihm einmal gesetzten Gottesverhältnisses.[19]) Die Christustatsache als die völlige und abschließende Offenbarung und Krisis des Verhältnisses zwischen Gott und Menschheit ist etwas Totales, Endgültiges, das keine Steigerung verträgt, sondern nur eschatologisch überboten werden kann, indem es „durch Aufhebung seines paradoxen Charakters erfüllt wird."[20])

Aber Althaus wendet sich nicht nur gegen die religionsgeschichtliche Entwertung des christlichen Offenbarungsgedankens; seine Theologie steht auch in deutlicher Differenz zum orthodox-supranaturalen Offenbarungsverständnis.[21]) Betont er der Religionsgeschichte gegenüber die Exklusivität und Absolutheit der in Christus gegebenen Offenbarung, so hebt er dem formalen Supranaturalismus der Orthodoxie und ihrer modern-positiven Ausprägungen gegenüber das Paradoxon der Christusoffenbarung mit Nachdruck hervor.[22]) Unter Orthodoxie versteht er dabei nicht eine besondere kirchliche Richtung, sondern eine bestimmte Auffassung der Dogmatik, die nicht nur bei den Konfessionellen und Positiven, sondern auch bei den Liberalen und Spekulativen zu finden ist. „Das Wesen der Orthodoxie als theologische Haltung wird bezeichnet durch die Auffassung des theologischen Gegenstandes als eines Inbegriffes objektiver Tatsachen und ruhender Wahrheiten."[23]) Die Geschichte wird hier nicht als Ort personhafter Begegnung mit Gott, sondern als Raum für Mirakel verstanden. An die Stelle des Glaubens als Entscheidung für den im Gewissen gehörten Anspruch Gottes tritt das Sehenwollen des Göttlichen in direkter Kenntlichkeit.[24]) Althaus lehnt dieses Verständnis der Offenbarung als unterchristlich ab.[25]) Die Begründung des Glaubens auf Zeichen und Wunder, wie sie der Unglaube begehrt, auf nuda facta, verletzt die Grundnorm des Verkehrs zwischen Gott und Mensch. Zwischen Gott und Mensch wird nur mit Wort und Glauben gehandelt. Offenbarung und Glaube gehören so zusammen, daß man jene nicht für sich nehmen und in ihrer „Objektivität" behandeln kann.[26]) Offenbarung ist niemals eine sachliche, unwidersprechliche Gegebenheit, die neutral festgestellt werden kann, sondern eine Wirklichkeit,

---

[19]) cf. zu diesen Ausführungen auch H. Stephan, Glaubenslehre², 1928, S. 306, Anm. 1.
[20]) cf. S. 49 und 50 dieser Arbeit; Die letzten Dinge³, S. 39; Theol. Aufsätze, S. 177; Gr. d. Dogmatik, S. 15, 16, 58.
[21]) Theol. Aufsätze, S. 100/101.
[22]) Theologie und Geschichte. Z. f. syst. Theol., 4. Heft, 1924, S. 766/76.
[23]) Theol. Aufsätze, S. 101.
[24]) E. Brunner, Religionsphilosophie, S. 14, 91.
[25]) Gr. d. Dogmatik, S. 19.
[26]) Theol. Aufsätze, S. 101.

die nur dem Glauben sich erschließt.[27]) Sie ist niemals Objektivität im Sinne einer Transsubjektivität, sondern eine Ursubjektivität, die Glauben wirkt und Glauben fordert. Offenbarung ist nur für den Glauben da — mit dieser Feststellung ist die Abgrenzung gegen den formalen Supranaturalismus der Orthodoxie gegeben.

*

Den Anspruch, eine originale, in allem Wesentlichen selbständige Offenbarungsanschauung begründet zu haben, kann und will Althaus nicht erheben. Vielmehr bekennt er es immer wieder, aus Geschichte und Gegenwart der protestantischen Theologie entscheidend gelernt zu haben.[28]) Fragt man, welche Männer auf ihn den stärksten Einfluß geübt haben, so wird man mit gutem Recht zunächst auf Luther hinweisen dürfen. Althaus will bewußt lutherischer, reformatorischer Theologe sein. Er nimmt lebendigen Anteil an der Erneuerung lutherischer Theologie, wie sie bald nach der Jahrhundertwende durch C. Stange[29]) und J. Ficker[30]) angebahnt und von K. Holl[31]) und E. Hirsch[32]) in ganzer Breite durchgeführt wurde. Besondere Bedeutung gewann für ihn vor allem Holls Lutherbuch. Man spürt es seiner Theologie an, daß sie aus dem Geiste Luthers und dem Studium seiner Gedankenwelt erwachsen ist. Das reformatorische sola fide ist die Formel, die beherrschend und gestaltend über ihr steht.[33]) Freilich, Althaus beschränkt sie nicht auf ihr eigentlichstes Gebiet, die Rechtfertigungslehre, sondern wendet sie in umfassender Weise an.

Sola fide — das regelt zunächst das Verhältnis der Religion zur Wissenschaft, das Verhältnis des Glaubens zum Erkennen. Althaus weiß um die tiefe, grundlegende Bedeutung des Glaubens für alles Erkennen.[34]) Er ist ihm nicht, wie die Philosophie und auch die theologische Apologetik oft genug gemeint hat, eine geringere Form des Erkennens, sondern die Voraussetzung, das Prinzip alles Erkennens. „Philosophie und Wissenschaft wurzeln im Gottesgedanken; sie erkranken, wenn sie diesen Ursprung verleugnen."[35])

Sola fide — das sichert ferner die Eigenart biblisch-reformatorischen Christentums innerhalb der Religionsgeschichte.[36]) Der

[27]) Desgleichen, S. 207.
[28]) Theol. Aufsätze, S. 92 ff. u. a.
[29]) Die ältesten ethischen Disputationen Luthers, 1904.
[30]) Luthers Vorlesung über den Römerbrief, 1908.
[31]) Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte I, Luther[3], 1923 (umfaßt neun Einzelabhandlungen über Luther aus den Jahren 1903—1922).
[32]) Lutherbrevier, 1917; Luthers Gottesanschauung, 1918.
[33]) Theol. Aufsätze, S. 76/77.
[34]) Gr. d. Dogmatik, S. 51—55; Ev. und Leben, S. 11—13.
[35]) Theol. Aufsätze, S. 77 ff.
[36]) Apologie § 3, S. 167.

Glaube des Evangeliums bedeutet für Althaus nicht eine religiöse Möglichkeit neben anderen, sondern den unbedingten Anspruch, solus verus cultus dei,[37]) allein gültige religiöse Grundhaltung zu sein, an der jede andere religiöse Haltung zerbricht.[38]) Seiner sittlichen Art widerspricht jede naturalistische Frömmigkeit, die die Gottheit zum Mittel gewollter Zwecke herabwürdigt; und seiner spezifisch-religiösen Art widerspricht jede Form des Moralismus, dessen Grundphänomen ein Selbstvertrauen ist, das, indem es Gott von seinem Verhalten abhängig machen zu können glaubt, letztlich das eigene Ich und Selbst zum Gotte macht.[39])

Sola fide — das bestimmt endlich auch in entscheidender Weise die Offenbarungsanschauung. In engem Anschluß an Luther[40]) betont Althaus die notwendige und unlösliche Korrelation von fides und promissio, von Glaube und Offenbarung.[41]) Wie es Glauben nicht ohne Offenbarung gibt, so auch Offenbarung nicht ohne Glauben. Jede Näherbestimmung des Glaubens muß Rede von der Offenbarung und jede Näherbestimmung der Offenbarung Rede vom Glauben sein. Der Glaube gehört zu der vollen Wirklichkeit der Offenbarung hinzu.

Hat Althaus an Luther gelernt, was es um das Verhältnis von Glaube und Offenbarung ist, so hat er sich weiterhin durch das Studium der kenotischen Theologie den Blick schärfen lassen für das Verständnis der Offenbarung als Kenosis Gottes.[42]) Unleugbar besteht ein gewisser formaler Zusammenhang zwischen der Althausschen Kenosislehre und der kenotischen Theologie älterer und neuerer Prägung.[43]) Die kenotischen Versuche des 16. und 17. Jahrhunderts zwar, die nur von einer Entäußerung des Menschgewordenen — die Entäußerung besteht darin, daß der Menschgewordene hinsichtlich seiner menschlichen Natur entweder die Ausübung der ihm auch als Mensch eigenen göttlichen Eigenschaften verhüllt (Brenz und die Tübinger) oder zeitweilig auf sie verzichtet (Chemnitz und die Gießener) — zu reden wissen, bleiben relativ unbedeutend.[44]) Dagegen sind gewisse Berührungen Althaus' mit den kenotischen Theologen des 19. Jahrhunderts, die eine Selbstdepotenzierung des ewigen Logos lehren, nicht zu verkennen. Diese Entäußerung wird von den ver-

---

[37]) Theol. Aufsätze, S. 194—205; Gr. d. Dogmatik, S. 61—63.
[38]) Theol. Aufsätze, S. 77—85, 196 ff.
[39]) Theol. Aufsätze, S. 77—85, 196 ff.
[40]) W. A. VI, S. 514: verbum dei omnium primum est, quod sequitur fides.
[41]) Gr. d. Dogmatik, S. 17 und 18.
[42]) Die letzten Dinge[3], S. 151 ff.; Gr. d. Dogmatik, S. 17; R.G.G.[2], Bd. II, Artikel „Eschatologie", Sp. 359.
[43]) cf. zu dieser G. L. Bauer, Die neuere protestantische Kenosislehre, 1917; ferner O. Bensow, Die Lehre von der Kenose, Leipzig 1903.
[44]) Leitsätze zur Dogmatik II, 2. Teil, § 14 Abs. 4 a u. b.

schiedenen Vertretern der Lehre verschieden verstanden. Thomasius greift, um das Maß der Entäußerung zu bestimmen, auf die von ihm eingeführte Unterscheidung eines doppelten Eigenschaftskreises[45]) bei Gott zurück, die immanenten, die von seinem Wesen unabtrennbar sind, und die relativen, die ihm nur in seinem Verhältnis zur Welt zukommen. Der Gottmensch ist „Offenbarung der immanenten göttlichen Eigenschaften, der absoluten Macht, Wahrheit, Heiligkeit und Liebe." Seine Entäußerung bezieht sich auf „die sogenannten relativen göttlichen Eigenschaften, in denen die immanenten nach außen hin sich manifestieren und zur Erscheinung kommen: der Allmacht, Allwissenheit, Allgegenwart."[46]) Man wird nicht sagen können, daß diese Theorie mit ihrer doch recht äußerlichen Aufteilung des göttlichen Wesens in verschiedene Gruppen von Eigenschaften befriedigt. Dem geschichtlichen Lebensbilde Jesu wird sie jedenfalls in keiner Weise gerecht.

Gehs hat daher diese von Thomasius zugrunde gelegte Unterscheidung der göttlichen Eigenschaften aufgegeben und die Anschauung vertreten, daß der göttliche Logos sich nicht nur seiner relativen Eigenschaften, sondern auch seiner immanenten entäußert habe. Der Logos habe sein göttliches Selbstbewußtsein erlöschen lassen, um Mensch werden zu können. In dieser Form ist die Lehre folgerichtig durchgeführt, aber um den Preis vollständiger Mythologisierung. Der Christus von Gehs ist „ein Gott", der Mensch ward, aber nicht der ewige Logos des Vaters, Gott aus Gott geboren.

Noch problematischer ist die Theorie von Frank. Er verneint jede Veränderung des Wesens, jede Drangabe oder Minderung der Gottheit, nimmt aber doch eine Entäußerung an. Vermöge ewiger Selbstbestimmung setzt der Logos sein Sohnesbewußtsein um in ein sich entwickelndes zeitliches Menschenbewußtsein. Er wurde also Mensch mit dem räumlichen und zeitlichen Ichbewußtsein, aber so, daß dabei und darin das Gottesbewußtsein erhalten blieb.

Was Althaus mit diesen unklaren und in sich widerspruchsvollen Theorien verbindet, ist eigentlich nur der Name. Wie die Kenotiker des 19. Jahrhunderts, so bezeichnet auch er die Menschwerdung Christi als Kenosis. In der Sache selbst geht er wesentlich andere Wege. Er streicht nicht einige Eigenschaften von der Gottheit ab, er läßt die Gottheit keine künstliche Metamorphose, etwa ein Auslöschen ihres Bewußtseins mit sich vornehmen, sondern er bestimmt die Offenbarung Gottes in der Geschichte als Kenosis.[47]) Die Kenosis Christi ist für ihn nicht, wie es bei den Kenotikern der Fall ist, ein

[45]) Christi Person und Werk. Darstellung der evangelisch-lutherischen Dogmatik vom Mittelpunkte der Christologie aus, Erlangen, 1863.

[46]) Christi Person und Werk, § 43.

[47]) R.G.G.[2], Bd. II, Sp. 359; Dogmatik II § 15, Die Christologie des lebendigen Glaubens als Sonderfall des Offenbarungsproblems.

einzelner mythologischer Akt, sondern bedeutet nur die schärfste Form jener Kenosis Gottes, ohne die Geschichte überhaupt nicht denkbar ist. Der mit uns handelnde Gott ist immer der Gott in Knechtsgestalt, der als werbende Liebe in die Relativität eintritt.

Unverkennbar sind ferner die Beziehungen, die Althaus mit der Theologie Albrecht Ritschl's verbinden. Letzterer hat stärker auf Althaus' theologisches Denken eingewirkt, als vielfach angenommen wird. Geht es auch nicht an, Althaus einfach als einen Schüler Ritschl's zu bezeichnen, so muß doch festgestellt werden, daß er entscheidende Eindrücke von ihm aufgenommen hat. Ritschl's Hauptverdienst war es, die Christologie aus der konstruktionsmäßigen Spekulation und den spekulativen Konstruktionen herausgeführt zu haben. Für ihn ist die Gottheit Christi nicht spekulativ begründbar, sondern nur im Werturteil des Glaubens zu erfassen. Sie ist kein metaphysischer Satz, sondern eine soteriologische Erkenntnis, die sich dem Menschen im Akte der Erlösung erschließt. Von Christus erlöst sein und ihn als Gottes Sohn erkennen — das fällt für Ritschl zusammen.[48]) Ganz ähnliche Gedanken begegnen auch bei Althaus. Seine christologische Formel: „Wir haben die Gottheit nirgends anders als in der Menschheit Christi, darin, daß der Mensch uns zur Gegenwart der in der Glaubensentscheidung uns ganz überwindenden Liebe Gottes wird,"[49]) ist als bewußte Weiterbildung der Ritschl'schen Grundanschauung zu verstehen. Freilich soll darüber nun nicht die tiefe Differenz verschwiegen werden, die andererseits zwischen Althaus und Ritschl besteht. Indem Althaus an die Stelle der „Theologie der Werturteile" die „Theologie des Glaubens" setzt,[50]) geht er trotz weitgehender Berührung mit Ritschl dennoch in entscheidender Weise über diesen hinaus. Die Formel „Theologie des Glaubens" bedeutet ein Programm; sie bekundet den Frontwechsel, den Althaus im Tiefsten der Theologie vollzieht. Der anthropozentrischen Theologie Albrecht Ritschl's, die vom religiösen Bedürfnis des Menschen ausgeht und Gott durch „Werturteile" zu erkennen sucht, wird eine bewußt theozentrische Theologie gegenübergestellt, die von der Majestät und Souveränität des ewigen Gottes zeugt.[51]) Ritschl's ethischer Personalismus, dem die Gottesbeziehung des Menschen in einem einfachen

---

[48]) Rechtfertigung und Versöhnung III, S. 192 ff.
[49]) Theol. Aufsätze, S. 215.
[50]) Theol. Aufsätze, S. 92 ff.
[51]) Althaus' Theozentrismus darf freilich nicht mit dem der dialektischen Theologie verwechselt werden. Wenn Althaus von Gottes Ehre redet, dann meint er nicht Gottes Ehre für sich, seine Herrschaft und sein Walten ganz unabhängig vom Heil der Menschen und ihrer Rettung. Man kann von Gottes Ehre und Herrschaft nicht reden, ohne von seinem Heilswillen zu reden. Gottes Herrschaft besteht gerade darin, daß er Heil schafft für die Welt; seine Ehre darin, daß seine Güte erkannt wird.

Ich-Du-Verhältnis aufzugehen droht,[52]) wird ergänzt und vertieft durch den Hinweis auf den paradoxen Charakter des religiösen Verhältnisses.[53]) Althaus weiß darum: eine Theologie, welche Gott zur praktisch erfaßbaren Wertgröße stempelt und den Sinn für das Geheimnis aller wahren Gottesbeziehung verliert, führt notwendig zu einer Verengung und Verarmung des christlichen Gottesgedankens.

Zweifellos hat Ritschl Althaus starke Anregungen gegeben; sie sind, wie wir sahen, positiv wie negativ wirksam geworden. Entsprechendes gilt auch von Ritschl's bedeutendstem Schüler, Wilhelm Herrmann. Herrmann hat Althaus' theologisches Denken in wichtigen Zügen bestimmt.[54]) Althaus' programmatischer Aufsatz „Theologie des Glaubens" läßt das deutlich erkennen.[55]) Was Althaus hier ausführt über die Lebendigkeit und Spannungshöhe des Glaubens,[56]) über den dialektischen Charakter aller Glaubensaussagen,[57]) scheint durchaus unter dem Eindruck Herrmannscher Gedanken gestaltet zu sein.[58]) In der konkreten Einzelbehandlung des Glaubensproblems gehen beider Wege dann freilich weit auseinander. Die von Herrmann eingeführte Unterscheidung von Glaubensgrund und Glaubensinhalt[59]) lehnt Althaus, wie wir sahen, als dem Glauben widersprechend ab.[60]) Ebenso hält er Herrmanns Versuch, den Glauben auf das „innere Leben Jesu" zu gründen,[61]) für verfehlt. „Das Bild des inneren Lebens Jesu" kann für sich allein nicht zureichender Grund des Glaubens sein.[62]) Denn wo das Wahrnehmungsbild das den Glauben konstituierende ist, da ist der Konflikt mit der Geschichtswissenschaft, die Gefahr des Relativismus, unvermeidlich. Herrmann hat diese Gefahr nicht gesehen. Daß das „Bild

---

[52]) Theologie und Geschichte, S. 745.

[53]) Theol. Aufsätze, S. 113.

[54]) Neben Herrmann wäre noch Th. Häring zu nennen, der wohl von allen Ritschlianern Althaus persönlich am nächsten stand. Seine Dogmatik, die bedeutsame Korrekturen Ritschlscher Einzelideen bietet, ist nicht ohne Einfluß auf die Gestaltung der Althausschen Theologie gewesen. Da genauere literarische Angaben jedoch fehlen, ist das Maß dieses Einflusses nur schwer zu bestimmen.

[55]) Theol. Aufsätze, S. 74—118.

[56]) Theol. Aufsätze, S. 95 ff.

[57]) Theol. Aufsätze, S. 107—109; 221.

[58]) cf. Herrmanns Aufsatz „Der Widerspruch im religiösen Denken und seine Bedeutung für das Leben der Religion", Z. Th. K. 1911, S. 4 ff.

[59]) cf. Herrmanns Aufsatz „Der historische Christus der Grund unseres Glaubens". Z. Th. K. 1892, S. 232 ff.

[60]) Theol. Aufsätze, S. 210.

[61]) Z. Th. K. 1892, S. 256: „Das Bild des inneren Lebens Jesu, das uns das Neue Testament darreicht, ist so beschaffen, daß es dem nach Gott verlangenden Menschen festhält und ihn davon überzeugt, daß in ihm etwas geschichtlich Wirkliches wiedergegeben sei, obwohl es aller sonstigen Erfahrung widerspricht."

[62]) Theol. Aufsätze, S. 209.

des inneren Lebens Jesu" in unzweideutiger Klarheit und in selbst verbürgter Wahrhaftigkeit unverrückbar dem gegeben sei, der es im Neuen Testament beachten wolle, stand ihm so fest, daß er Zweifel daran einfach nicht für möglich halten konnte. Alles historische Detail des Lebens Jesu überließ er unbedenklich der kritischen Forschung. Althaus vermag diesen unkritisch-dualistischen Standpunkt nicht zu teilen. Er verlangt eine „Kritik der Kritik".[63]) Die Theologie „kann die Forschung nicht ungeprüft freilassen, sondern muß sie auf ihrem eigenen Boden zur Ordnung rufen — denn wenn die Spannung zwischen der Historie und der Erkenntnis des Glaubens zu einem Widerspruch wird, indem die Historie die Wirklichkeit der geschichtlichen Züge, an dem der Glaube sich hält, bestreitet, dann kann der Glaube nicht mehr leben."[64])

Ungleich wichtiger noch als Herrmanns Glaubenstheologie ist für die Ausprägung der Althausschen Offenbarungslehre die Theologie Martin Kählers gewesen.[65]) Es sind vor allem zwei Gedanken, die Althaus' Denken entscheidend bestimmt haben. Zunächst der vielgenannte Kählersche Begriff des „Übergeschichtlichen".[66]) Er besagt, auf die Schrift und damit auf die ganze Offenbarungsgeschichte angewandt, daß wir in ihr nicht bloß den Äußerungen einstigen Glaubens, auch nicht nur geschichtlichen Vorgängen einer vergangenen Periode, welche uns der Glaube überliefert und im Blick auf Gott deutet, begegnen, sondern uns durch die Schrift, durch die biblische Geschichte „in lebendiger Beziehung mit überzeitlich Wesenhaftem", d. h. Gott berühren.[67]) Freilich kommt diese unmittelbare Gegenwartsbeziehung nur mittels der offenbarenden vergangenen Geschichte und weiterhin nur mittels des Glaubensbekenntnisses der vergangenen biblischen Autoren, welches an dieser Geschichte hängt, zustande. Wir haben die Unmittelbarkeit der Geistesbeziehung nur in der mittelbaren Beziehung des Glaubens zur Geschichte.[68])

Daneben ist es vor allem dann die Kählersche These, daß der geglaubte Christus, wie er uns in der biblischen Gesamtverkündigung entgegentritt, der geschichtliche Christus sei,[69]) welche Althaus aufgenommen und in seiner Theologie durchgeführt hat. Nach Kähler hängt unser Glaube nicht an dem Jesusbild der Geschichtswissenschaft, sondern einzig und allein daran, daß uns der Glaubenschristus der Bibel, d. h. der Christus, der uns als unser auferstandener lebendiger Ver-

---

[63]) Gr. d. Dogmatik, S. 21.
[64]) Die Theologie, S. 130.
[65]) cf. Althaus' Besprechung von E. Brunner, Der Mittler, Theol. Lit.-Ztg., 1929, Nr. 20, S. 470—479.
[66]) Martin Kähler, Die Wissenschaft der christlichen Lehre, 3. Aufl.
[67]) Wissenschaft der christlichen Lehre, S. 14.
[68]) a. a. O., S. 14.
[69]) Martin Kähler, Der sog. historische Jesus und der geschichtliche biblische Christus², 1896.

föhner mit Gott aus dem Glauben heraus verkündigt wird, zu einer eindrucksvollen, Glauben weckenden Gegenwartsmacht wird. Diese eigentümliche Geisteswirkung des biblischen Christus ist die grundlegende Bedingung des Glaubens, neben der die geschichtliche Beobachtung nur sekundäre Bedeutung beanspruchen kann.

Der Einfluß Kählers auf die Gestaltung der Althausschen Theologie kann nicht leicht überschätzt werden. Dennoch wäre es nun falsch, alle Einzelzüge seiner Offenbarungsanschauung aus ihrer Beziehung zu Kähler ableiten zu wollen. Ein so lebendiger Geist wie Althaus, der offen ist für alle Strömungen der Zeit, läßt sich nicht einseitig und ausschließlich durch einen Denker bestimmen. Irgendwie ist die gesamte theologische Problematik der Gegenwart in dieser so reichgestalteten und konkret-lebendigen Offenbarungslehre verarbeitet. Sie zehrt von dem Erbe des Biblizismus, wie er bei Männern wie Schaeder und Lütgert sich findet und heute wohl in Schlatter seinen kraftvollsten Vertreter hat. Althaus hat immer wieder dankbar anerkannt, wieviel er gerade diesem Theologen verdankt, der wie kein anderer die Bibel zum Geschlecht der Gegenwart reden läßt. Man begegnet seinen Gedanken auf Schritt und Tritt in der Althausschen Dogmatik.

Deutlich spürbar sind ferner Einwirkungen der Erlanger Theologie, die sich in sehr beachtenswerten Vertretern erhalten und doch auch umgebildet hat.[70]) Ihmels steht Althaus ohne Zweifel sehr nahe, wie die Einleitung zu seinem Aufsatz „Christologie des Glaubens" zeigt.[71]) „Die besondere Losung Christologie des Glaubens" — so schreibt Althaus — „will eine Richtung einschlagen, in die D. Ihmels immer wieder gewiesen hat. Gewiß ist die Losung zunächst sehr vieldeutig, und für den Sinn, in dem sie auf den folgenden Blättern verstanden wird, soll weder die Verantwortung noch der Schutz von D. Ihmels ohne weiteres in Anspruch genommen werden. Aber ich könnte die eigene dogmatische Absicht nicht besser ausdrücken als mit diesem Satze; reformatorisches Christentum stellt man nur dann dar, wenn nicht bloß der Glaube als Zentrum aller Frömmigkeit erscheint, sondern auch folgeweise alle Erkenntnis mit Bewußtsein als Glaubenserkenntnis formuliert wird. Hier liegt das eigentliche Grundproblem für alle reformatorische Dogmatik."[72])

Im Gegensatz zu der engen Verbindung mit Ihmels verhält Althaus sich gegen Reinhold Seebergs Versuch einer Synthese des Evangeliums und des modernen Denkens[73]) durchweg ablehnend. Althaus ist zu stark vom Geiste der Zeit und der Not der Kritik ergriffen, als daß er sich mit einer Lösung zufrieden geben könnte, die

[70]) cf. Ludwig Ihmels und Reinhold Seeberg.
[71]) Theol. Aufsätze, S. 206.
[72]) Ihmels, Z. f. syst. Theol. II, S. 194.
[73]) cf. auch R. H. Grützmacher.

weder das positive noch das moderne Denken befriedigt und den ganzen Ernst des Konfliktes verhüllt. Sein Weg führt mitten durch das Feuer der Kritik hindurch. Er schreibt seine Theologie auf Grund völliger Vertrautheit mit der neutestamentlichen Forschung bis hin zur Formgeschichte sowie den neuesten Phasen religionsgeschichtlicher Arbeit und weicht dem Kampf mit dem modernen Geiste nicht aus. Die Waffen, die er in diesem Kampfe verwendet, entstammen durchweg dem theologischen Arsenal Karl Heims. Kaum von einem anderen Theologen der Gegenwart dürfte Althaus so abhängig sein wie von ihm. Ja man kann wohl sagen — ohne Althaus Unrecht zu tun — daß seine Offenbarungsanschauung nur auf der Grundlage der Heimschen Gedanken möglich war. Vor allem lernte Althaus von dem Existentialismus der Heimschen Erkenntnislehre. „Die Wahrheit ist lebendiger Anspruch an den Menschen. Darum hat man sie nicht als allgemeine theoretische Wahrheit, sondern nur in der Aktualität der Entscheidung für sie." Die Wahrheit, die der Glaube umschließt, ist nur im Glauben Wahrheit, Entscheidungswahrheit, die in der Entscheidung allein als solche ergriffen werden kann. „Unmittelbare Kenntlichkeit Gottes und seines Wortes fordern oder behaupten ist Heidentum."[74]) Die wesentliche Bedeutung dieser Erkenntnislehre für die Theologie besteht nach Heim darin, daß sie es ermöglicht, dem modernen Relativismus und Kritizismus offen ins Auge zu sehen und ihm doch standzuhalten. Es ist der theologische Sinn der Kritik, den immer wieder in der Christenheit sich einnistenden Wahn der direkten Kenntlichkeit Christi zu zerschlagen, die Gründung des Glaubens auf Historie in jeder Form, der orthodox-supranaturalistischen wie der liberalen, zu zerstören. Die Not der Kritik und des Relativismus macht dem Glauben Bahn. Sie erinnert wieder daran, daß der Glaube wirklich Entscheidung, Einsatz, Sache des ganzen Menschen ist. Der Konflikt zwischen der Glaubenserkenntnis der Wirklichkeit Christi und den modernen Methoden und Gedanken der Geschichtsbetrachtung darf durch keine dogmatische Entscheidung zur Ruhe kommen. Es gehört zur Glaubensbereitschaft hinzu, daß man ihn nicht durch Apologetik aufzuheben versucht, sondern als dem Glauben wesentlich trägt.[75])

Auch die jüngste theologische Richtung, die dialektische Theologie, blieb nicht ohne Wirkung auf Althaus. Man spürt es seinen literarischen Arbeiten an, wie stark ihn die Auseinandersetzung mit ihr beschäftigt.[76]) Gewiß, Althaus' Einstellung zu Barth war von vornherein kritisch und überwiegend ablehnend, und doch wird man sagen

---

[74]) Die Theologie, S. 128—130.

[75]) Leitfaden der Dogmatik, S. 47—56.

[76]) Theologie und Geschichte, Z. f. syst. Theol., 1. Jahrg., 1923, 4. Heft; „Die Auferstehung der Toten" in Theol. Aufsätze, S. 119—139; neuerdings Die Theologie, S. 133—141.

müssen, daß auch er sich dem Einfluß dieser kraftvollen, prophetischen Persönlichkeit nicht hat völlig entziehen können. Wir gehen freilich nicht so weit wie H. W. Schmidt, der von einer dialektischen Infektion der Althausschen Theologie redet;[77]) aber es muß zugegeben werden, daß Althaus gewichtige Elemente der Barthschen Theologie in seine Offenbarungslehre aufgenommen hat. Die energische Betonung des Transzendenzgedankens,[78]) die offenkundige Wertschätzung des dialektischen Prinzips,[79]) die bewußte und konsequente Vertretung einer übergeschichtlichen Eschatologie[80]) — alles das sind Züge, die auf einen gewissen Strukturzusammenhang mit der Theologie der Krisis schließen lassen.

Enger noch als zu Barth scheint Althaus' Verhältnis zu Emil Brunner zu sein. Auch Brunner ist aus dem Lager der dialektischen Theologie hervorgegangen, aber wohl derjenige unter allen Dialektikern (Barth, Gogarten, Thurneysen, Bultmann), der die Einseitigkeit und Überspanntheit des dialektischen Prinzips am weitesten überwunden hat. Seine neuesten systematischen Werke[81]) lassen nur wenig mehr von der ehemaligen dialektischen Grundlage erkennen, nähern sich dafür aber stark den Althausschen Grundgedanken an. Aufs Ganze der Offenbarungsfrage gesehen, wird man eine überraschende Gleichartigkeit der Standpunkte bei Althaus und Brunner konstatieren können. Was beide Theologen hier so nahe zusammenführt, ist vor allem das entschiedene Bestreben, das Paradoxon der Offenbarung Gottes in der Geschichte in ganzer Schärfe zur Geltung zu bringen.[82])

Abschließend würdigen wir die Beziehungen Althaus' zu Friedrich Brunstäd; sie erscheinen uns enger, als Althaus selbst zugeben möchte. Da Brunstäds Gedanken für die weitere Gestaltung unserer Kritik von entscheidender Bedeutung sind, wird es notwendig sein, genauer auf sie einzugehen. Das letzte Ziel, das Brunstäd bei seiner philosophischen Arbeit verfolgt, ist die Auflösung des realistischen und die Begründung des kritisch-idealistischen Wahrheits- und Erkenntnisbegriffes.[83]) Der Realismus, der das ganze philosophische Denken von

---

[77]) Zeit und Ewigkeit, S. 108—146.
[78]) Theologie und Geschichte, S. 745, 754/56.
[79]) Die Theologie, S. 136.
[80]) Die letzten Dinge[3], 3. Kap.
[81]) Religionsphilosophie evangelischer Theologie, München u. Berlin, 1927; Der Mittler. Zur Besinnung über den Christusglauben, Tübingen, 1927.
[82]) Brunner, Der Mittler, S. 297. cf. auch Althaus, Theol. Lit.-Ztg., 1929, Nr. 20.
[83]) Die Idee der Religion, Halle, 1921, S. 71—155; Reformation und Idealismus, München, 1925, S. 5—18, Zur Gewißheitsfrage, N. K. Z., 1925, S. 7—20; R.G.G.[2], Bd. III, 1928, Art. „Idealismus"; Einleitung zu der Ausgabe von Hegels Geschichtsphilosophie, Leipzig, 1924, S. 8—32.

seinen Anfängen an über Plato bis Kant beherrscht hat, ist das Denken der Wirklichkeit als absoluter Realität. Das Verständnis der Wirklichkeit als absoluter Realität ist die selbstverständliche Voraussetzung des Realismus, ohne Kritik aus dem vorwissenschaftlichen Denken unterstellt. Sie drängt sich aus ursprünglichem Innesein der Wirklichkeit auf, daraus, daß Innesein von Wirklichkeit Erfahrung von Widerstand ist.[84]) Durch den Widerstand erfahren wir, daß eine Welt von Dingen außerhalb uns ist, unaufhebbar und unabhängig von uns. Ding ist, wie in diesem Urphänomen unserer Wirklichkeitserfahrung erkennbar ist, ein unabhängig von uns Bestehendes, Ansichseiendes, uns Entgegenstehendes. Gedanklich wird das gefaßt im Substanzbegriff. Substanz ist das ὑποκείμενον, das „Trägerding," das Absolute, das Losgelöste, das unabhängig von der Vielheit und Mannigfaltigkeit der Erscheinungen in abstrakter Identität, d. h. in abgesonderter Selbigkeit, verharrt.[85]) Daraus bildet sich der Begriff der Wirklichkeit als absoluter Realität, als losgelöster, für sich bestehender Dinghaftigkeit. Das Denken der Wirklichkeit als absoluter Realität nennt man Metaphysik. Metaphysik ist ein Denken, das sich auf die absolute Substanz, auf das Transzendente, das Beharrende hinter der Vielheit und Mannigfaltigkeit des Gegebenen richtet.[86])

Die Anwendung auf das Erkenntnisproblem ergibt die Gegenüberstellung von Subjekt und Objekt als von Dingen. Das Subjekt ist ein Ding unter Dingen, empfängt Wirkungen von den Dingen, seine Eindrücke und daraus abgeleiteten Vorstellungen. Nur durch solche Vorstellungen weiß es von den Dingen. Die Wahrheit seiner Vorstellungen erkennt es dadurch, daß es ein mit ihnen übereinstimmendes Ding nachweist, das unabhängig vom Subjekte für sich besteht.[87]) Wahr ist das „Objektive", das Dinghafte, das identisch verharrt, das Absolute, das unabhängig vom Subjekte für sich besteht.[88]) Wahrheit und Erkennen bedeutet demnach für den Realismus Übereinstimmung der Vorstellungen mit einer für sich bestehenden Welt von Dingen, Abbildung und Wiedergabe einer an sich seienden, absoluten Realität.[89])

Wer nun aber Wahrheit und Erkennen in dieser Weise bestimmt, macht damit beide im Grunde unmöglich. Die Wahrheit als Übereinstimmung von Abbild und Urbild ist nie zu erreichen, da immer nur das Abbild gegeben ist und keine Möglichkeit besteht, das Abbild mit dem Urbild zu vergleichen. Man ist auf die Gegebenheit

---

[84]) R.G.G.², Bd. III, Sp. 46.
[85]) Reformation, S. 6.
[86]) Zur Gewißheitsfrage, S. 9.
[87]) Reformation, S. 6.
[88]) a. a. O., S. 6.
[89]) Idee, S. 72.

seiner Vorstellungen angewiesen. Das Erkennen ist abhängig von der Gegebenheit und Gebundenheit des erkennenden Subjektes. Ein Kriterium, an dem man erkennt, ob und inwieweit unsere Vorstellungen mit den Dingen an sich übereinstimmen, gibt es nicht. Die Auseinanderreißung von Subjekt und Objekt, wie sie der Realismus als selbstverständliche Voraussetzung vollzieht, wirkt sich also in höchstem Maße verhängnisvoll aus und führt mit innerer Notwendigkeit zur Aufhebung jeder Erkenntnis. Es kommt zur radikalen Skepsis; sie ist das folgerichtige und unvermeidliche Ergebnis des ganzen metaphysisch-realistischen Wahrheits- und Erkenntnisbegriffes.[90])

Diesem realistischen Erkenntnisbegriff, der von vornherein zum Scheitern verurteilt ist und sich in folgerichtiger Durchführung selbst ad absurdum führt, stellt Brunstäd einen anderen, den kritisch-idealistischen Erkenntnisbegriff, gegenüber.[91]) Der Idealismus hat denselben Ausgangspunkt wie der Realismus. Auch er geht von dem Urphänomen alles Inneseins von Wirklichkeit, von der Widerstandserfahrung aus, aber er gibt ihr eine wesentlich andere Deutung als der Realismus.[92]) Folgert dieser aus der Widerstandserfahrung: Wirklichkeit = absolute Realität, so entnimmt der Idealismus ihr seine Grundanschauung vom „notwendigen gesetzlichen Zusammenhang" der Wirklichkeit.[93]) „Erfahrener Widerstand bekundet gesetzliche Ordnung, geregelte Verknüpfung und Zusammenhang."[94] Weil ich selber Teil bin, spüre ich den Zusammenhang und die Ordnung des Ganzen am Widerstand der Nachbarteile. Weil ich selber in meiner Endlichkeit nur ein Teil des Wirklichkeitsganzen bin, werde ich dieses Ganzen durch den Widerstand der anderen Teile inne, der sich aber gerade in der Anordnung des Ganzen begründet. „Nicht also Zersplitterung der Wirklichkeit in absolute Realität ist in dem Urphänomen bekundet, sondern gesetzlicher Zusammenhang in einem geordneten Ganzen."[95]) Dafür gebraucht Brunstäd den Kantischen Begriff der „Synthesis a priori".[96]) Er besagt soviel wie ursprüngliche Einheit in der Mannigfaltigkeit, Verbundenheit verschiedener in ursprünglicher, in ihnen selbst angelegter Einheit.[97])

Was aber begründet das Wissen um die Synthesis a priori? Hier setzt der andere Grundbegriff des kritischen Idealismus ein, die „Apperzeption", „die transzendentale Erlebniseinheit des Bewußtseins," das „Icherlebnis".[98]) Apperzeption ist das „Hin-zu-

[90]) Idee, S. 76/77.
[91]) Idee, S. 90—107.
[92]) Reformation, S. 10.
[93]) Idee, S. 93.
[94]) Zur Gewißheitsfrage, S. 14.
[95]) Reformation, S. 10.
[96]) Idee, S. 94/95.
[97]) R.G.G.², Bd. III, Art. Idealismus, Sp. 49.
[98]) Idee, S. 98/99.

durch-greifen", d. h. das Einordnen der Teile nach ihrer notwendigen Gegebenheit in die ursprüngliche Ganzheit, in die Synthesis a priori.[99]) Apperzeption ist ursprüngliche Ganzheit- und Einheitsbeziehung.[100])

Im Urphänomen des Bewußtseins, im Icherlebnis erschließt sich ursprüngliche Einheit und Ganzheit, von der ergriffen und gestaltet zu sein mein Bewußtsein, meine Ichheit ausmacht. Die Möglichkeit der Ichheit ist gegeben, weil im Menschen ein Etwas lebt, das mehr ist als Ding, als Teilhaftigkeit, das in uns nicht geteilt sondern individuell, ganzheitlich ist. Das Individuelle ist das durch die ursprüngliche Einheit ergriffene und gebundene, zusammengefaßte Besondere, die in und an der Besonderheit, dem Teilhaften wirksame Ganzheit.[101]) Diese Ganzheit bezeichnet Brunstäd mit Kant als das Unbedingte, das ist die nicht dinghafte Einheit; sie ist nicht abstrakte Identität, abgesonderte Selbigkeit, sondern konkrete Einheit, nicht absolute Substanz, sondern unbedingt-synthetische Persönlichkeit, nicht die atomistische Materie, sondern der lebendige persönliche Gott.[102]) Damit sind die Voraussetzungen für eine neue Erkenntnislehre gegeben. Das Icherlebnis als ursprüngliche Einheit des Bewußtseins, die Apperzeption, in der Synthesis a priori als gewiß begründet ist, wird die Grundlage alles Erkennens.[103]) Erkennen ist nicht mehr Abbilden einer absoluten Realität, sondern Apperzeption in Synthesis a priori. Erkennen ist nicht mehr Abbilden eines Dinges an sich, sondern „Zusammenfassung der Wirklichkeit durch gesetzlich notwendige Verknüpfung der Teile zu einem lebendigen Ganzen in unbedingter Personhaftigkeit."[104]) Subjekt und Objekt stehen sich nicht mehr wie zwei abgesonderte Dinge gegenüber, sondern das Subjekt ist als Apperzeption die an einem Stück Wirklichkeit durchbrechende ursprüngliche Einheit. Es hat nicht mehr ein Absolutes als erreichbaren oder nicht erreichbaren Gegenstand des Erkennens, sondern ein Unbedingtes als Grund der Möglichkeit, als Prinzip alles Erkennens.[105]) Die Metaphysik als unmögliche Erkenntnis des Absoluten wird ersetzt durch die Philosophie des Glaubens, in der die Eigenart der religiösen Offenbarung ihr wissenschaftliches Recht erhält.[106])

Das neue tiefe Verständnis des Erkenntnisproblems wirkt sich theologisch in bedeutsamster Weise aus. An die Stelle des Substanz-

---

[99]) Reformation, S. 11.
[100]) Deutschland und der Sozialismus, S. 90.
[101]) Einleitung in Hegels Philosophie der Geschichte, S. 22.
[102]) Zur Gewißheitsfrage, S. 15.
[103]) Idee, S. 99.
[104]) R.G.G.[2], Bd. III, Sp. 49.
[105]) Zur Gewißheitsfrage, S. 17.
[106]) Einleitung in Hegels Philosophie der Geschichte, S. 10.

begriffes, wie er seit den Anfängen christlich-theologischen Denkens den Gottesbegriff beherrscht hat,[107]) tritt der Persönlichkeitsbegriff. Man redet nicht mehr von der absoluten Realität, sondern von der unbedingt-synthetischen Persönlichkeit. Es werden nicht mehr einer absoluten Substanz Attribute des persönlichen und geistigen Lebens beigelegt, sondern die Persönlichkeit wird als das Unbedingte begriffen, die endliche Persönlichkeit von hier aus verstanden als Apperzeption, als Ergriffensein, als Zusammengefaßtheit, als Ichheit.[108]) Ichheit ist unbedingt synthetisch — ist Ichgemeinschaft; ich bin in und am Besonderen meiner Endlichkeit Persönlichkeit, wenn ich in ursprünglicher Einheit, in unbedingter Verbindlichkeit stehe.[109]) Verbindlichkeit drückt beides aus: Anforderung und Verbundenheit. Ich werde in der Mannigfaltigkeit meines natürlichen Selbst durch solche Verbindlichkeit Persönlichkeit.[110])

Das Innesein dieser unbedingten Verbindlichkeit bezeichnet Brunstäd mit Kant als Vernunft. Vernunft ist das Vermögen des Unbedingten. Da sich unter Nachwirkung des Realismus an den Terminus „Vernunft" jedoch leicht intellektualistische Mißverständnisse knüpfen, empfiehlt er, statt Vernunft Glaube zu sagen. Glaube ist Geheimnis der Persönlichkeitswerdung durch die Gemeinschaft der unbedingten Persönlichkeit, durch ihre Selbstmitteilung, durch Offenbarung.[111])

Und was ist Offenbarung im Sinne der Brunstädischen Gedankenführung? Ihr Sinn und Gehalt bestimmt sich nach dem früher Ausgeführten. Offenbar ist das Gegenteil zu verschlossen, abgesondert, abstrakt; es ist das Unbedingt-Synthetische.[112]) Offenbarung ist nicht Aussage über absolute Realität, sondern Selbstmitteilung, unbedingt-synthetische Ichgemeinschaft;[113]) nicht Erkenntnis, sondern Anrede, Ruf, lebendige Beziehung.[114]) Die Subjektivität ist das Kennzeichen aller Offenbarung. Subjektivität aber bedeutet nicht individuelle Relativität, sondern persönliche Bezogenheit. Freie, persönliche Überzeugung ist die Form, in der allein Offenbarung sich erschließt.[115]) Offenbarung ist unbeweisbar. Beweisen läßt sich nur Bedingtes und Teilhaftes; Unbedingtes, d. h. etwas, was nicht dinglich gegeben ist, ist unbeweisbar; es verlangt Entscheidung. Entscheidung aber ist Heraustreten aus der Scheidung, ist ein Sichselbsthingeben, ist Glaube. So gilt: nur dem Glauben erschließt sich die Offenbarung!

---

[107]) cf. Das summum ens, das ens realissimum der alten Dogmatik!
[108]) Reformation, S. 12.
[109]) Einleitung, S. 27.
[110]) Reformation, S. 12.
[111]) Reformation, S. 12.
[112]) Zur Gewißheitsfrage, S. 19.
[113]) Idee, S. 214.
[114]) Idee, S. 215.
[115]) Reformation, S. 14.

Es ist keine Frage, daß Althaus' theologisches Denken durch diese Gedanken, wie sie eben entwickelt wurden, in bedeutsamer Weise bestimmt ist. Er selbst bekennt es,[116]) und seine Theologie bezeugt es in ganzer Deutlichkeit.[117]) Am unmittelbarsten spürt man den Einfluß Brunstädischen Denkens vielleicht in Althaus' religionsphilosophischem Entwurf. Was Althaus hier ausführt über das Wesen des Erkennens, über das Verhältnis von Vernunft und Offenbarung, über Recht und Unrecht der Gottesbeweise, knüpft eng an das an, was Brunstäd in seiner Religionsphilosophie entwickelt hat.[118]) Aber auch in seiner theologisch-dogmatischen Arbeit tritt dieser Einfluß deutlich in Erscheinung. In dem grundlegenden Aufsatz „Theologie des Glaubens" entwickelt Althaus seinen Wahrheitsbegriff im engen Anschluß an Brunstäds Erkenntnistheorie[119]) und stellt als Programm seiner Theologie den Satz auf: „Mit diesem Wahrheitsbegriff Ernst machen, d. h. Theologie des Glaubens."[120]) Jeder Kenner der Althausschen Theologie weiß, daß diese Forderung kein leeres Wort geblieben ist. Seine ganze Theologie, vor allem seine Offenbarungslehre ist ein Versuch, mit diesem Wahrheitsbegriff bewußt und konsequent theologischen Ernst zu machen.

Nicht überall freilich hat dieser Versuch Billigung gefunden. Weithin in der Theologie, bis in die Gegenwart hinein, sieht man im Idealismus eine Entstellung und Verflachung der christlichen Glaubensanschauung und lehnt darum jede nähere Verbindung beider Größen als dem Geiste des Evangeliums widersprechend ab. In gewisser Hinsicht ist diese Einstellung auch durchaus berechtigt. Wir sahen, daß auch Althaus, den doch zweifellos vieles mit dem Idealismus verbindet, die Nötigung empfindet, seinen Offenbarungsbegriff streng gegen den „idealistischen" Offenbarungsbegriff abzugrenzen. Gegenüber dem „Idealismus", dem die Offenbarung die zeitlose Wahrheit ist, betont er mit Nachdruck die Geschichtlichkeit und Aktualität der göttlichen Offenbarung. Es geht in der Religion nicht um Einheit mit Gott, sondern um Gemeinschaft mit Gott, nicht um zeitlose innere Beziehung, sondern um konkretes persönliches Leben. Persönliches Leben aber kann nur in der Geschichte gepflegt werden. Die Geschichte allein ist der Ort, wo ein Du dem Ich gegenübertritt.[121]) Der Gegensatz, in den Althaus hier zum „Idealismus" tritt — er setzt sich vor allem mit Gedanken von Fichte und

---

[116]) Theol. Aufsätze, S. 98, Anm. 1.
[117]) Theol. Aufsätze, S. 96—98.
[118]) cf. Dogmatik I § 4 und 5 (Selbständigkeit und Notwendigkeit der Religion), ferner auch Gr. d. Dogmatik.
[119]) Theol. Aufsätze, S. 96—98.
[120]) Theol. Aufsätze, S. 98.
[121]) Gr. d. Dogmatik, S. 18.

Hegel auseinander[122]) — ist unverkennbar; er steht hier in einer Front mit mehreren anderen Theologen.[123])

Was aber Althaus und die Theologie weithin hier mit „Idealismus" bezeichnet, ist nicht der eigentliche, reine Idealismus sondern objektiv idealistische Abirrung. Der „objektive Idealismus", der, wie Brunstäd zeigt,[124]) eine Schöpfung des griechischen Geistes (Plato) ist, aber auch im geschichtlichen deutschen Idealismus nachwirkt,[125]) ist eine Zwitterbildung, in der idealistischer Ansatz und realistische Ausdeutung vereinigt sind. Der objektive Idealismus geht von der richtigen Erkenntnis aus, daß wir die Wahrheit nur im Begriffe haben, führt aber nun, weil er die selbstverständliche Voraussetzung der realistischen Denkweise: Wahrheit ist Übereinstimmung mit einer an sich seienden Realität, ungeprüft übernimmt, zum Realismus zurück. Die Verwendung dieses falschen Wahrheitsbegriffes hat dann notwendig die Auflösung der eigentlich idealistischen Wirklichkeitsauffassung zur Folge. Der rein realistische Substanzbegriff tritt in der stoisch-neuplatonischen Abwandlung des objektiven Idealismus wieder hervor; wir erhalten wieder die Weltsubstanz, das indifferente Absolute, die absolute Indifferenz oder Identität. Es kommt zur realistischen Identitätsphilosophie (Schelling, Schleiermacher) mit ihrer Neutralisierung des persönlichen Geistes in einer indifferenten Substanz, zu neuer Verdinglichung und Naturalisierung des Geistes.

Daß dieser objektive Idealismus dem Wesen christlich-evangelischer Gotteserkenntnis nicht entspricht, bedarf keines Beweises; er wird darum mit Recht von der Theologie kritisiert und abgelehnt. Man darf aber nicht den objektiven Idealismus mit dem kritischen vereinerleien. Wer den Idealismus gemeinhin kritisiert, trifft nicht den Idealismus als solchen, sondern bestenfalls das an ihm, was objektiver Idealismus mit dem Ausmünden in realistische Identitätsphilosophie ist.[126]) Der eigentliche, von den objektiv-idealistischen, realistischen Fremdbestandteilen gereinigte Idealismus steht nicht im Gegensatz zum Evangelium, zum biblisch-evangelischen Gottesglauben, sondern öffnet sich für dessen Antriebe. Er ist ein Denken aus biblischem reformatorischem Geiste.[127]) Der recht verstandene

---

[122]) Gr. d. Dogmatik, S. 16.

[123]) cf. Lütgert, H. W. Schmidt; in gewissem Sinne auch E. Hirsch.

[124]) R.G.G.[2], Bd. III, Sp. 47/48.

[125]) R.G.G.[2], Bd. III, Sp. 51; Die Idee der Religion, S. 81/84; Einleitung in Hegels Philosophie der Geschichte.

[126]) Typisch hierfür ist Schumanns Kritik des Idealismus; cf. sein Buch „Der Gottesgedanke und der Zerfall der Moderne", Tübingen, 1928, S. 135, 192, 199, 236, 247, 322, 332 u. a. St.

[127]) Reformation und Idealismus, S. 26—32; cf. auch E. Schaeder, Das Geistproblem, S. 5 ff., der ebenfalls den inneren Zusammenhang von Idealismus und Christentum betont.

Idealismus ist Fortsetzung und Vollendung des Werkes Luthers. Luthers Kampf gegen die katholische Gotteslehre war in seiner Folgerichtigkeit „eine Absage an den Gott der Metaphysik, an das stoisch-neuplatonische Absolute". Seine Theologie ist gekennzeichnet durch die bewußte und entschiedene Ablehnung alles bloß Naturhaften, Dinghaften, Substanzhaften im Gottesbegriff und die Forderung eines neuen, zutiefst personalistisch verstandenen Gottesgedankens. Die gleiche Haltung begegnet im Idealismus. Das Eindringen in die Eigenart des Personbegriffes, das Ringen um eine neue Gestaltung der Gottesfrage ist das, was beide, Reformation und Idealismus, zuinnerst verbindet: Gott ist nicht mehr summum ens, sondern heiliger Liebeswille, nicht mehr das starre und ruhende Absolute, sondern die unbedingt-synthetische Persönlichkeit.

Mit dieser Erkenntnis in der theologisch-dogmatischen Arbeit ganzen Ernst zu machen, scheint uns vornehmste Pflicht der heutigen Theologie zu sein. Ihre Aufgabe wird darin bestehen müssen, die realistischen Fremdbestandteile, die trotz Luthers tiefer Einsicht durch die orthodoxe Theologie wieder in die evangelische Dogmatik hineingetragen sind,[128]) auszuscheiden und eine Theologie zu begründen, in der Luthers grundlegende Erkenntnis zu umfassendem Ausdruck gelangt. Daß sie dabei auf den Idealismus zurückgeht, ist verständlich, ja geboten, wenn man bedenkt, daß hier zu begrifflicher Klarheit emporgeläutert ist, was Luther einst in Ermangelung der entsprechenden Sprach- und Denkmittel noch nicht zu klarer theologischer Erkenntnis gestalten konnte.[129]) Der kritische Idealismus, wie ihn Brunstäd versteht, ist Neuschöpfung des Sprechens und Denkens aus reformatorischem Geiste.

Aus diesem Grunde kann man es nur begrüßen, daß Althaus als evangelischer Theologe bewußt an den Idealismus anknüpft und seine grundlegenden Erkenntnisse theologisch auszuwerten sucht, muß es zugleich jedoch bedauern, daß er diesen Weg nicht konsequent zu Ende gegangen ist. Es soll nicht bestritten werden, daß Althaus sich tief in die Geisteshaltung des Idealismus eingefühlt und sich in seiner Offenbarungs- und Glaubenslehre energisch um die Ausscheidung alles Metaphysisch-Realistischen gemüht hat; aber bei dem zentralsten

---

[128]) Voraussetzung der altdogmatischen Lehrbildung ist die aristotelisch-neuplatonische Metaphysik. Die Lehre von der absoluten Substanz, wie sie im Neuplatonismus ausgebildet wurde, wird übernommen und auf den Gottesgedanken angewandt: Gott ist das alleine Ursein, der substanzartige Weltgrund. Von diesem Weltgrunde geht man aus und legt ihm nun Attribute des persönlichen Lebens bei.

[129]) Luther war eben trotz seiner tiefen reformatorischen Erkenntnis in allem, was die Mittel der Gedankenverknüpfung und des Gedankenausdruckes betrifft, ein Kind seiner Zeit. Auch die Ausdrucksmittel seines Gottesgedankens sind ihm im nachweisbaren Fluß der Schulüberlieferung zugeflossen.

Problem der Theologie, dem Gottesgedanken, ist es ihm, so scheint uns, noch nicht gelungen, die realistische Grundhaltung völlig zu durchbrechen. Die Althaussche Gotteslehre[130]) ist der Punkt, wo unsere Kritik einsetzen muß. Davon wird in anderem Zusammenhang ausführlicher zu reden sein.[131])

*

Eine Fülle von Einflüssen ist in der Theologie von Althaus wirksam. Die verschiedensten Geister, Luther und die Kenotiker, Ritschl und Kähler, Barth und Heim, Brunner und Brunstäd sind bei der Gestaltung und dem Ausbau dieses theologischen Systems entscheidend beteiligt. Koepp hat völlig recht, wenn er Althaus' Theologie als „eine außerordentlich komplexe Größe" bezeichnet.[132])

Aber nun entsteht die entscheidende Frage: Wie ist dieser komplexe Charakter der Althausschen Theologie zu beurteilen? Hat die Mannigfaltigkeit der Einflüsse die Einheitlichkeit des Systems gefährdet? Koepp hat diese Frage bejaht. Eine wirklich organische Einheit vermag er in Althaus' Theologie nicht zu erkennen. Gewiß, es kann zunächst wohl so scheinen, als wäre alles einheitlich gestaltet und gedanklich wohl ausgeglichen; aber das ist nur der erste Eindruck. Bei schärferem Zusehen zeigt sich eine starke Inkongruenz der einzelnen Gedankenlinien. Es sind vor allem zwei Gedanken, die Koepps Kritik herausrufen: die Kenosisanschauung und die These von dem paradoxen Charakter aller Glaubensaussagen. Wir stellen in unserer Erörterung die Kenosistheorie voran. Sie erscheint Koepp als ein durchaus fremdes Element im Zusammenhang der Althausschen Gedankenbildung, als eine Verlegenheitsauskunft, die keineswegs als ein aus dem Wesen des Glaubens erzeugtes Gedankengut beurteilt werden kann.[133])

*

Koepps Einwand ist schwer, aber wie uns scheint, unbegründet. Mangelnde Geschlossenheit und Einheitlichkeit wird man Althaus' Theologie trotz ihres komplexen Charakters schwerlich vorwerfen können. Im Gegenteil! Sie zeichnet sich durch Klarheit der Gedankenführung und starke innere Geschlossenheit aus. Das Ganze ist ein festes organisches Gefüge. Alle Gedanken werden ausnahmslos aus einem tragenden Grundprinzip abgeleitet. Als das gestaltende und durchherrschende Prinzip der Gedankenführung tritt deutlich der

---

[130]) cf. den darstellenden Teil, S. 13—15.
[131]) cf. unten, S. 80 ff.
[132]) Wilhelm Koepp, Panagape. Eine Metaphysik des Christentums, 1. Buch, Gütersloh, 1928.
[133]) Panagape, S. 38.

Kenosisgedanke heraus. Und dieser Gedanke hinwiederum erscheint keineswegs als eine Verlegenheitsauskunft, als ein im Zusammenhang dieser Theologie fremdes Element, sondern geht mit innerer Folgerichtigkeit aus dem Gottesgedanken hervor. Das Verständnis Gottes als absolute Liebe führt notwendig auf ihn.[134]) Gottes Absolutheit — so formuliert Althaus — erweist sich zutiefst als Absolutheit seiner Liebe; in der Liebe ist Gott der Absolute. Wirkliche Liebe indes behauptet sich nur, indem sie persönliche Gemeinschaft eingeht, also in die Geschichte eintritt. Wenn aber der absolute Gott eine Geschichte setzt und selbst in diese Geschichte eingeht, so bedeutet das immer Kenosis, Entäußerung seiner Absolutheit. Denn der Gott, der Gemeinschaft mit den Menschen will und durch Gemeinschaft mit ihnen handelt, verzichtet gerade in seinem wesentlichsten Handeln auf seine allgegenwärtige Allmachtswirkung.[135]) Wer dies verstanden hat, wer es erkannt hat, daß Gott zutiefst Liebe ist, und Gottes Liebe die Kenosis fordert, macht jenen Einwand im Sinne Koepps nicht mehr.

*

Ernster zu nehmen ist das zweite Bedenken von Koepp; es betrifft die Althausschen Antinomien.[136]) Althaus hat zweifellos eine starke Vorliebe für antinomisches oder dialektisches Denken.[137]) Er versteht darunter ein Denken, das jedem Satze einen Gegensatz zur Seite stellt und den Satz nur im Zusammenhange mit dem Gegensatze als Ausdruck der Wahrheit anerkennt.[138]) Fragt man nach den Gründen, die ihn zur dialektischen Redeweise führen, so erfährt man: das dogmatische Denken muß dialektisch sein, weil sein Gegenstand, die Geschichte Gottes mit der sündigen Menschheit, eine paradoxe Wirklichkeit ist. „Der Grundwiderspruch unseres Daseins, daß wir von Gott geschaffen und durchwaltet, aber ihm zur Verantwortung und Gemeinschaft als Personen gegenübergestellt sind, läßt sich nur in Satz und Gegensatz aussprechen. Daher kann die Dogmatik über Gnade und Freiheit, Gott und Satan, Schöpfungswelt und Zorneswelt, Monismus des Vorsehungsglaubens und Dualismus der Kampfesverantwortung, Notwendigkeit und Freiheit, Erbsünde und Schuld usw. nur dialektisch reden.“[139])

---

[134]) Darstellender Teil, S. 13 und 14.

[135]) Dogmatik II § 15, Die Christologie des lebendigen Glaubens als Sonderfall des Offenbarungsproblems, Abs. 2.

[136]) Panagape, S. 37—39.

[137]) Anm. Die Begriffe „antinomisch“ und „dialektisch“ werden, soweit wir sehen, bei Althaus nicht klar geschieden, sondern durchaus promiscue gebraucht. Neuerdings scheint es freilich, als würde dem Worte „dialektisch“ der Vorzug gegeben. Im Grundriß der Dogmatik (cf. S. 72, 73) wird jedenfalls nur dieses verwandt.

[138]) Gr. d. Dogmatik, S. 72.

[139]) Grundriß der Dogmatik, S. 72.

Aber die Eigenart der Althausschen Dialektik muß noch schärfer herausgearbeitet werden. Wer Althaus' Stellung zum dialektischen Problem richtig sehen und beurteilen will, wird scharf unterscheiden müssen zwischen einer theologisch und einer philosophisch begründeten Dialektik.[140]) Letztere, die abstrakt ontologische Dialektik, im Sinne eines Verhältnisses radikaler Exklusivität von Gott und Welt, Offenbarung und Geschichte, findet sich in charakteristischer Ausprägung bei Karl Barth.[141]) Die Anschauung von dem unendlichen qualitativen Unterschied von Zeit und Ewigkeit ist der beherrschende Gedanke dieser Theologie. Immer und überall handelt es sich um dieses Thema der Krisis, der Vernichtung des Endlichen durch das Unendliche, der Vernichtung der Zeit durch die Ewigkeit. Althaus lehnt diese Form der Dialektik ab.[142]) Sie bedeutet eine Vergewaltigung der wirklichen Geschichte Gottes mit der Menschheit — an die Stelle des lebendigen Verhältnisses von Schöpfer und Geschöpf, Gott und Mensch tritt der abstrakte Unterschied von endlich und unendlich, gegeben und nicht gegeben, Zeit und Ewigkeit — und darf keineswegs mit seiner eigenen dialektischen Methode verwechselt werden. Im Gegensatz zur ontologischen Dialektik Karl Barths, die ohne Zweifel philosophisch orientiert ist, ist Althaus' Dialekt rein theologisch begründet. Sie ist streng durch ihren Gegenstand, die Offenbarung, die Geschichte Gottes mit der Menschheit bestimmt und begrenzt. Sie bringt das in actu alles Redens von Gott zum Ausdruck. „Weil die Theologie es mit einer Geschichte, mit Gottes Verhältnis zum Menschen, das den Menschen in jedem Augenblick in die Entscheidung stellt, zu tun hat, sind ihre Sätze nicht zeitlose Wahrheiten, die an sich gelten; vielmehr sind die theologischen Sätze selber geschichtlich, d. h. sie gelten in dem lebendigen Momente der Geschichte, in dem ich die Gnadentat Gottes ergreifen darf. Anders ausgedrückt: die Antwort der Offenbarung gilt mir nur als einem Fragenden, und nur dann rede ich von der Antwort, die Gott gibt, wenn ich zu der Antwort als menschlichem Worte immer wieder die Frage hinzufüge. Indem die Theologie in der Dialektik von Frage und Antwort verharrt, den Faden also nie abreißen läßt, nie die Antwort von sich aus als letztes Wort verkündigt, zeugt sie von Gottes letztem Wort als wirklich Gottes Wort, das selber aber nicht dialektisch, sondern lauter Thesis ist."[143]) Damit ist das Wesen der Althausschen Dialektik beschrieben. Sie ist die notwendige Form aller gegebenen wie empfangenen Gottesoffenbarung und aller persönlichen Gottesgemeinschaft.

Indes muß nun doch allen Ernstes gefragt werden, ob die dialektische Lösung, wie Althaus sie bietet, wirklich das letzte Wort der

[140]) Die Theologie, S. 136.
[141]) Der Römerbrief, 2. Aufl., Vorwort, S. XIII ff.
[142]) Gr. d. Dogmatik, S. 73.
[143]) Die Theologie, S. 136.

Theologie sein kann. Stellt nicht jede Form einander widersprechender Gedanken in sich wieder ein Problem dar, das nach Klärung verlangt? Weist nicht jede Antinomie mit innerer Notwendigkeit über sich hinaus? Koepp — scheint uns — hat nicht so unrecht, wenn er urteilt: „Was durch die oft wundervoll entgegengesetzten, in sich gleichschwebenden Paradoxien erreicht wird, ist zuletzt nur ein romantisches Gefühl für das in der Religion sich öffnende Geheimnis. Das bedeutet aber, daß zuletzt dies gewiß berechtigte Fühlen des Glaubens noch nicht ganz in die Sphäre eines dem Glauben wirklich entsprechenden Erkennens hinaufgeklärt ist."[144]) Ursprung, Sinn und Notwendigkeit der beiden in den Antinomien sich entgegenstehenden Wahrheitsmomente müssen noch ganz anders zur Deutlichkeit gebracht werden, als es bei Althaus geschieht. Seine These von dem paradoxen Charakter aller Glaubensaussagen bedarf einer weiteren Durchgestaltung und Durchklärung. Sie erscheint uns nur möglich auf der erkenntnistheoretischen Grundlage des kritischen Idealismus, wie er von Friedrich Brunstäd herausgearbeitet worden ist.

Der entscheidende Grundbegriff des kritischen Idealismus ist der Kantische Gedanke der Synthesis a priori. In ihm ist ein positives Verständnis aller Antinomie gegeben. Synthesis heißt: Einheit gerade im Unterschied, in der Gegensätzlichkeit und durch die Gegensätzlichkeit. Wir haben Gegensatz immer da, wo in einen Unterschied eine Einheit kommt. Was nur verschieden ist, widerstreitet nicht. Gegensatz setzt zu seiner Möglichkeit stets eine Einheit voraus, innerhalb derer ein Unterschied stattfindet.[145]) Auf das bekannte Problem von Freiheit und Notwendigkeit, die Grundantinomie der Althausschen Dogmatik, angewandt bedeutet das: Freiheit und Notwendigkeit sind keine absoluten Dinge an sich, keine unvereinbaren Gegensätze, sondern Gegensätze, die in einer übergreifenden Einheit ihren Grund und ihre Voraussetzung haben. Die übergreifende Einheit für Freiheit und Notwendgkeit ist eben nun die unbedingt synthetische Ganzheit, in der wir stehen. Notwendigkeit ist das spezifisch Synthetische an der Ganzheit, Freiheit das Aprioriische an der Synthesis. Notwendigkeit ist die Beziehung des Teiles zu seinen Nachbarteilen, Freiheit die Beziehung des Teiles zur Ganzheit. Was Notwendigkeit für die Teile und Glieder ist, ist Freiheit für das Ganze.[146]) Freiheit und Notwendigkeit gehören also aufs engste zusammen. In aller Notwendigkeit ist Freiheit und in aller Freiheit Notwendigkeit. Wir haben Freiheit in aller Notwendigkeit, weil wir Teil sind und durch unsere Teilhaftigkeit, in der wir Ganzheit leben in der Freiheit, angewiesen sind auf die Nachbarteile, in die wir uns notwendigerweise

144) Panagape, S. 35.
145) Idee, S. 146.
146) Idee, S. 111.

einordnen müssen, um uns in der unbedingten Ganzheit zu konstituieren; und wir haben in aller Notwendigkeit Freiheit, weil wir durch alle Notwendigkeit, in der wir als Teil stehen, hineingestellt werden in ein unbedingtes Ganze und so als Teil Ganzheitsbeziehung haben, d. h. am Teile aus Notwendigkeit Freiheit leben können.

Der Fortschritt, der in dieser Lösung über Althaus hinaus liegt, ist unverkennbar. Während Althaus sich mit dem Hinweis auf den antinomischen Charakter der Begriffe Notwendigkeit und Freiheit begnügt und einfach ihre logische Unvereinbarkeit konstatiert, wird hier die übergreifende Einheit aufgezeigt, die die Antinomie erst ermöglicht, und innerhalb derer nun das Widerstreitende als Gegensatz, als Grenze fortbesteht.

*

Haben sich schon im Anschluß an die Erörterung der dialektischen Methode kritische Bedenken gegen Althaus' Lehrbildung ergeben, so ist nun weiterhin grundsätzlich zu prüfen, ob seine Darlegungen über Offenbarung und Geschichte zu Recht bestehen. Mit der Gotteslehre setzen wir ein. Sie erscheint uns als der schwächste Teil der Althausschen Ausführungen. Einer der unklarsten und mißverständlichsten Ausdrücke, die in ihr begegnen, ist der Begriff der „Glaubensmystik". Er soll nach Althaus an das Geheimnis der Gotteswirklichkeit, an die Polarität aller echten Gottesbeziehung erinnern.

Die Verwendung dieses Begriffes ist nicht glücklich. Sie hat Althaus den Vorwurf mystischer Infektion seiner Gotteslehre eingetragen. Gogarten[147]) und Peterson[148]) glauben, Althaus' Gottesanschauung als eine Mischung, Synthese von Mystik und biblischer Religion und darum als eine Entstellung der biblischen Gotteserkenntnis beurteilen zu müssen.

Althaus selbst wehrt sich auf das Entschiedenste gegen diese Ausdeutung seiner Theologie. Er grenzt seinen Gottesgedanken bestimmt gegen alle Formen der Mystik ab.[149]) Im Gegensatz zum mystischen Gottesbegriff, der Gott als das höchste, reine Sein jenseits aller Prädikate und Bestimmungen versteht,[150]) vertritt er einen voluntaristischen und personalistischen Gottesbegriff; er beschreibt Gott als heiligen Liebeswillen.[151]) Nun sahen wir freilich schon bei der Darstellung des Althausschen Gottesgedankens,[152]) daß dieser nicht bei

[147]) Die religiöse Entscheidung, 1921, S. 60.
[148]) Über die Forderung einer Theologie des Glaubens. Zwischen den Zeiten, 3. Jahrg., 1925, S. 281—302.
[149]) Theol. Aufsätze, S. 194/95.
[150]) G. Heinzelmann, Glaube und Mystik, Tübingen, 1927, S. 81 ff.; Fr. K. Schumann, der Gottesgedanke und der Zerfall der Moderne, S. 86.
[151]) Theol. Aufsätze, S. 78.
[152]) cf. S. 13—15 dieser Arbeit.

den personalistischen Kategorien stehen bleibt. Neben der personalistischen kennt Althaus auch die ontologische Seite im Gottesbild. Gott ist für ihn nicht nur heiliger Liebeswille sondern auch allgegenwärtige und allumfassende Lebensmacht.[153]) Wenn man will, kann man dieses Moment als einen mystischen Einschlag werten; das würde auch Althaus nicht leugnen. Vielmehr ist er der Meinung, daß der lebendige Glaube immer ein Moment der Mystik enthält, und wünscht im Interesse der Lebendigkeit und Innerlichkeit des Glaubens, daß diese „Glaubensmystik" betont und gepflegt wird.[154]) „Glaubensmystik" — das ist der entscheidende Begriff bei Althaus. Freilich, er will in der rechten Weise verstanden sein. Der Begriff bedeutet für Althaus gerade nicht: Synthese von Mystik und Glauben. Er besagt nicht, daß die beiden Größen mystische Religion und Glaubensreligion zu einer höheren Einheit gebracht werden müßten — eine Synthese von Mystik und Glauben ist für Althaus undenkbar; sie wäre nichts als Synkretismus, als Verrat am biblischen Glauben[155]) — sondern bringt nur zum Ausdruck, daß aller echten Religion, aller echten Gotteserfahrung ein mystisches Moment eignet.[156]) Althaus unterscheidet scharf zwischen der „Mystik als verselbständigter Gotteserfahrung" und „dem Mystischen an aller Gotteserfahrung", zwischen der Mystik als selbständiger Religion und der Mystik des Glaubens. Die Mystik als besondere, verabsolutierte Religion lehnt er ab: sie hat mit der biblischen Religion nichts gemein; die „Glaubensmystik" dagegen gehört nach Althaus wesentlich zur biblischen Frömmigkeit hinzu. „Der biblische Personalismus ist zugleich Gewißheit des Heiligen Geistes."[157])

Althaus' Stellung zur Mystik ist durch das Ausgeführte genügend verdeutlicht. Er weiß um den unversöhnlichen Gegensatz, der zwischen mystischer Religion und biblischem Offenbarungsglauben besteht, und müht sich ganz offenkundig um klare Abgrenzung und Verhältnisbestimmung beider Größen. Gerade die Einführung des Begriffes der „Glaubensmystik" soll ja der Klärung dieses Verhältnisses dienen. Aber es fragt sich nun doch, ob der Begriff wirklich das leistet, was Althaus von ihm erwartet. Es klingt ja ganz harmlos und unbedenklich, wenn Althaus von dem „Mystischen an aller Gotteserfahrung",[158]) von „Glaubens- oder Christusmystik"[159]) redet; noch dazu, wenn er immer wieder den paradox-dialektischen Charakter dieser For-

---

153) Theol. Aufsätze, S. 113.
154) Theol. Aufsätze, S. 80, 82, 84.
155) Theol. Aufsätze, S. 78—80.
156) Theol. Aufsätze, S. 80.
157) Theol. Aufsätze, S. 80; cf. auch Theologie und Geschichte, Z. f. syst. Theol., 1. Jahrg., 1923/24, 4. Heft, S. 755.
158) Theol. Aufsätze, S. 80.
159) Theol. Aufsätze, S. 84.

mel betont.[160]) Aber ist sie wirklich so harmlos und unbedenklich, wie es zunächst wohl erscheinen mag?

Heinzelmann hat Wert und Notwendigkeit dieser Formel, für die neben Althaus besonders Schaeder und Weber eingetreten sind, energisch bestritten und vor ihrer Verwendung in der Theologie dringend gewarnt.[161]) Die Anwendung des Begriffes der Mystik auf die biblische Religion dient nicht der grundsätzlichen Klärung des Verhältnisses von Mystik und Glaube, sondern ist gerade ein Grund für die beständige Vermengung beider Größen. „Gleichzeitig behaupten: es gibt für christliche und außerchristliche Mystik keinen gemeinsamen Nenner und dann doch diesen Nenner unter die verschiedenen Zähler setzen, das muß eine hoffnungslose Verwirrung stiften. Solange hier nicht Klarheit geschaffen ist, solange wird es unmöglich sein, die Sache des christlichen Glaubens zu vertreten."[162])

Wie berechtigt Heinzelmanns Warnung ist, zeigt recht deutlich Althaus' eigene Theologie. Es gelingt ihm in der Tat nicht, den biblischen Gottesgedanken in ganzer Reinheit herauszuarbeiten. Er bleibt im Banne der mystischen Denkweise. Der Beweis dafür ist leicht erbracht.

Althaus geht in seiner Beschreibung der biblischen Gottesidee vom Begriff der Persönlichkeit aus. Was besagt diese Bestimmung für ihn? Wenn er von Gott als Persönlichkeit redet, so will er damit keine psychologische Aussage über Gottes Innenleben, über das, was Gott an sich, seiner Existenz und Seinsweise nach ist, machen, sondern nur die Fähigkeit Gottes zur sittlichen Gemeinschaft zum Ausdruck bringen. Die Geschichtlichkeit Gottes soll durch diese Bestimmung betont und gesichert werden.[163]) Dadurch unterscheidet sich Althaus in bedeutsamster Weise von Denkern wie Rothe, Lotze und Frank. Diesen geht es bei ihren theologischen Spekulationen um Gottes Persönlichkeit an sich, Althaus um Gottes Persönlichkeit in ihrer Beziehung zu Welt und Geschichte. Der Persönlichkeitsgedanke ist hier aufs Genaueste bezogen auf den Offenbarungsgedanken. Fraglos spricht sich in dieser Fassung des Persönlichkeitsbegriffes eine tiefe und bleibend wertvolle theologische Erkenntnis aus. Wir können nach den Grenzen unserer Erfahrung Gott nicht in seinem Innenleben erkennen, sondern nur in seiner Beziehung zu Welt und Menschheit. Wir vermögen Gottes Wesen und Wirklichkeit nicht vor oder abgeschlossen von der Geschichte, sondern nur in seinem geschichtlichen Handeln zu erfassen. Indem der Per-

[160]) Theol. Aufsätze, S. 83/84.
[161]) Glaube und Mystik, S. 123/24.
[162]) Glaube und Mystik, S. 124; doch vergleiche auch Althaus' Ausführungen in Zeitwende, 1927, II, S. 90 ff.
[163]) Dogmatik I § 15, Gott als Persönlichkeit.

sönlichkeitsbegriff in seiner Anwendung auf Gott das zum Ausdruck bringt, ist er eine wichtige und wesentliche Bestimmung des biblischen Gottesgedankens.

Aber das personalistische Moment ist doch nur die eine Seite des Althausschen Gottesbildes. Althaus selbst betont es immer wieder, daß der Persönlichkeitsbegriff als solcher nicht ausreicht, um Gottes Wesen erschöpfend zu umschreiben. Über Gott und Mensch — so schreibt er im Aufsatz „Theologie und Geschichte" — kann in den personalistischen Kategorien nicht erschöpfend geredet werden. „Gott ist zugleich das uns umfassende Leben, der Geist, der uns bis in die letzte Faser trägt und bedingt. Er bleibt der Schöpfer und Herr, der uns sterben läßt. Auf diesem Hintergrund will es gesehen sein, daß wir ihn Vater nennen und mit du anreden dürfen."[164]) Auch diesen Erwägungen wird man zustimmen. Gott ist vor allem der Schöpfer und Herr der Menschenwelt und Natur, und erst dieser Gedanke der uneingeschränkten Souveränität Gottes gibt dem Wort von der persönlichen Liebe Gottes den tiefen, geheimnisvollen Klang.

Aber bedenklich stimmt nun die Tatsache, daß Althaus diese Seite des göttlichen Wesens als Absolutheit bezeichnet. Die Voraussetzungen des Begriffes der Absolutheit liegen nicht in biblischer Religion. Er erwächst nicht aus dem Geiste biblischen Offenbarungsglaubens, sondern entstammt ganz offenkundig der Welt der Mystik. Das Absolute in seiner strengen Bedeutung des Losgelösten ist der Grundbegriff der Mystik.[165]) Er verleugnet auch in der Art, wie Althaus ihn verwendet, seine Herkunft aus der Welt der Mystik nicht und bezeichnet deutlich den Punkt, wo „das dunkle Blut der Mystik"[166]) heimlich und unvermerkt in die Gotteslehre einströmt. Die Mystik, die Althaus in klarer Erkenntnis ihrer Gefahren aus dem christlichen Glaubensdenken verbannen will, gewinnt durch diese Hintertür doch wieder Eingang in sein theologisches Denken und fordert nun gebieterisch ihr Recht. Die angewandten mystischen Denkmittel wollen sich nicht einschränken lassen auf den Einzelpunkt, für den sie ursprünglich gewählt wurden. Sie greifen deutlich erkennbar mit ihren Konsequenzen auf das Ganze über und suchen es sich zu unterwerfen. Gott, der Absolute, der Transzendente, der jenseits alles Gegensatzes Stehende — welche dieser Wendungen man wählen mag, immer sieht man sich vor die Unmöglichkeit gestellt, dem einmal durch sie bestimmten Gottesgedanken noch weiter das Prädikat der Persönlichkeit beilegen zu wollen. Denn Persönlichkeit ist ganz offenkundig etwas, was nur im Umkreis des Sonderseins, der Unterschiede und Gegensätze möglich und sinnvoll ist, was notwendig der Seinssphäre angehört, jenseits

---

[164]) Theologie und Geschichte, S. 754.
[165]) Brunstäd, Die Idee der Religion, S. 39.
[166]) Heinzelmann, Glaube und Mystik, S. 120.

derer nach mystischen Voraussetzungen allein von Gott gesprochen werden kann. Beschreibt man Gott als Persönlichkeit, so zieht man ihn in eine Sphäre hinein, in der er nicht mehr Gott ist; versucht man umgekehrt das Prädikat der Persönlichkeit in die Seinssphäre Gottes zu übertragen, so verliert es völlig Sinn und Bedeutung. Es führt kein Weg vom Persönlichen zum Absoluten. Wer wie Althaus auf Gott das Prädikat des Absoluten anwendet, muß trotz alles besseren Strebens den Gottesgedanken zuletzt im mystischen Sinne deuten. Die Bestimmung Gottes als des Absoluten führt mit innerer Notwendigkeit auf das summum ens des Realismus, auf den mystisch-metaphysischen Gottesbegriff der alten Dogmatik. Will man aus den genannten Schwierigkeiten heraus, dann gilt es, die mystisch-realistischen Voraussetzungen, wie sie in Althaus' Gottesbegriff sich finden, restlos preiszugeben und die unbefangene religiöse Erfahrung des lebendigen, persönlichen Gottes voll zur Geltung zu bringen. Tut man das, dann ist es nicht mehr möglich, von Gott als dem Absoluten zu reden. Der absolute Gott ist nicht der Gott des Evangeliums, denn er steht ja nicht als der Schöpfer und Herr, von dem der Glaube in seinem Kreaturgefühl und in seiner Nichtigkeitserfahrung redet, über der Welt, sondern als eine Einzelursache, als ein absolutes Ding neben der Welt. Vielmehr ist der Begriff des Absoluten durch den des Unbedingten zu ersetzen. Unbedingt ist das gerade Gegenteil von absolut. Das Absolute bezeichnet das Losgelöste, das in abgesonderter Selbigkeit für sich beharrt, das Unbedingte, das im Unterschiede Bezogene, nichtdinghafte, ursprüngliche Einheit, welche Verbundenheit, Gemeinschaft, lebendige Ganzheit ist. Es ist also nicht die erste Ursache, die selbst nicht verursacht ist, sondern die ursprüngliche Einheit von Ursache und Wirkung, die Totalität der Bedingungen. Damit führt der Begriff auf das Schöpferische. Gott als der Unbedingte ist nicht die erste Ursache sondern der Schöpfer.

Ist aber Gott als der Unbedingte erkannt, so macht es nun auch keine Schwierigkeiten mehr, den Begriff der Unbedingtheit mit dem der Persönlichkeit zu verbinden. Das konstituierende Element der Persönlichkeit ist ja, wie früher dargelegt wurde,[167]) der synthetische Charakter des Unbedingten. Gott ist unbedingt-synthetische Persönlichkeit. Seine Unbedingtheit ist so wenig ein Einwand gegen seine Persönlichkeit, daß sie vielmehr in ihr besteht. Gerade als der Unbedingte ist Gott persönlich.[168])

Der Gedanke der unbedingt-synthetischen Persönlichkeit, wie er eben beschrieben wurde, ist recht eigentlich der Weg, der in das Geheimnis der Gotteswirklichkeit führt. Die Erkenntnis Gottes als des

[167]) cf. S. 70—72 dieser Arbeit.
[168]) Brunstäd, Die Idee der Religion, S. 100 ff., 114 ff., 223 ff., 240 ff.

Unbedingt-Synthetischen führt nicht nur über die Schwierigkeiten hinaus, die die Frage der Persönlichkeit Gottes dem realistischen Denken notwendig bereitet; sie allein bietet auch die Möglichkeit, das theologisch so oft erörterte Problem von Transzendenz und Immanenz Gottes in befriedigender Weise zu lösen. Seit alters her hat die Theologie sich daran gewöhnt, das Verhältnis von Transzendenz und Immanenz als ein rein gegensätzliches zu verstehen.[169]) Das ist bis in unsere Tage so geblieben. Auch Althaus denkt im Grunde nicht anders und stellt ebenfalls Immanenz und Transzendenz, Innerwelt und Überwelt, Bedingtheit und Absolutheit in starrer Gegensätzlichkeit einander gegenüber. Gott ist nie direkt gegenwärtig in der Welt — so urteilt er. Was wir vor Augen sehen, ist immer ein Stück geschichtlichen Lebens, für das Gott das Jenseits bedeutet. Gott ist der Absolute, Geschichte aber die Stätte des Bedingten und Relativen. Gott ist der Transzendente, Geschichte aber die Sphäre des Immanenten und Natürlichen. Gott ist der jenseits alles Gegensatzes Stehende, Geschichte aber ist die Welt des Gegensatzes und des Widerstreites.[170])

Wie Althaus' Ausführungen über Absolutheit und Persönlichkeit, so sind auch diese Gedanken in entscheidender Weise durch realistisches Denken bestimmt. Die starre Entgegensetzung von Immanentem und Transzendentem, von Bedingtem und Absolutem geht deutlich erkennbar auf die realistische Wirklichkeitsauffassung zurück. Die realistische Metaphysik mit ihrer Zweiweltenlehre, der Zerreißung der Wirklichkeit in eine an sich seiende Welt und eine Erscheinungswelt wirkt sich in ihr aus. Die Wirklichkeit wird hier nicht, wie wohl zu fordern wäre, als konkrete synthetische Einheit verstanden, sondern in eine bloß disparate, einheitslose Vielheit (das Immanente) und in eine unterschiedslose Einheit (das Transzendente) aufgelöst. So wird denn auch nicht von Gott und Welt, sondern von Innerwelt und Überwelt geredet.

Die Folgen, die sich aus dieser Zerreißung der Wirklichkeit für den Gottesgedanken ergeben, liegen auf der Hand. Der christliche Gottesglaube wird seines eigentümlichen Gehaltes entleert. Gott wird im Grunde wieder Ding, Substanz. Er wird nicht mehr als der Unbedingte verstanden, sondern erscheint wiederum in der Gestalt des Absoluten. Er ist nicht mehr der überweltliche Gott, der als der Allmächtige über die Welt gebietet, sondern bestenfalls der außerweltliche Gott, der in unüberwundenem, selbständigem Unterschied neben und außerhalb der Welt steht.[171]) Der christliche Schöpfungsglaube, welcher Gott als unbedingten, überweltlichen, persönlichen Willen

---

[169]) Julius Kaftan, Dogmatik, 7./8. Aufl., Tübingen, 1920, S. 154—159.
[170]) cf. Darstellender Teil, S. 16 und 17.
[171]) Brunstäd, Die Idee der Religion, S. 235 ff., 241 ff.

erfährt, wird verdrängt durch die realistische Metaphysik, welche zwei Absolute behauptet, Gott verendlicht und das Endliche verabsolutiert.

Bei Althaus freilich treten diese Folgerungen nicht in dieser Schärfe in Erscheinung. Das ist verständlich. Althaus ist ja kein konsequenter Realist. Er übernimmt wohl den realistischen Ansatz, verbindet ihn aber weithin mit Gedankengut, das unmittelbarer religiöser Erfahrung entstammt, und mildert dadurch die bedenklichen Konsequenzen in etwas ab. Typisch für seine Auffassung und Behandlung des Transzendenzproblems ist vor allem eine Stelle aus dem Aufsatz „Theologie und Geschichte".[172]) Er kritisiert dort zunächst Barths formalen Transzendenzbegriff und fährt dann fort: „Wir glauben umgekehrt, daß Gottes Transzendenz, so gewiß sie nicht nur inhaltlicher, im besonderen sittlicher Art ist, am mächtigsten zur Geltung kommt in der höchst inhaltlichen Erkenntnis seiner freien, gemeinschaftstiftenden Liebe. ... Im Begriffe der Transzendenz liegt nicht nur das Negative des ganz anders Seins, sondern die Transzendenz muß zugleich positiv verstanden werden, die Überweltlichkeit zugleich als Kraft, die Welt zu überwinden."[173]) Aus diesen Sätzen ist deutlich zu erkennen, wie das realistische und das biblische Verständnis des Transzendenzgedankens in Althaus' Denken miteinander streiten. Auf der einen Seite betont er echt realistisch das streng exklusive Verhältnis von Gott und Welt, auf der anderen Seite fordert er durchaus in Übereinstimmung mit dem biblischen Gottesglauben eine positive Beziehung von Gott und Geschichte. Althaus' Transzendenzbegriff hat demnach zwei Seiten: eine formale und eine inhaltliche, eine exklusive und eine inklusive, eine metaphysische und eine ethische. Freilich, beide Seiten dürfen nach Althaus theoretisch nicht unterschieden werden. Exklusivität und Inklusivität durchdringen sich, Form und Inhalt sind nicht lösbar voneinander, ja überhaupt nicht unterscheidbar außer a posteriori zum Ausdruck des Glaubens.[174]) Sie gehören in unlöslicher Spannung zusammen. Warum hält Althaus an dem widerspruchsvollen Ineinander von Exklusivität und Inklusivität fest und beschränkt sich nicht etwa, wie Karl Barth es tut, auf das formale Verständnis des Transzendenzgedankens? Durch diese enge Verknüpfung der beiden Seiten soll die Inhaltlichkeit des Gottesgedankens gesichert werden.[175]) Althaus hat ein deutliches Gefühl davon, daß die Betonung der Exklusivität von Gott und Welt allein nicht genügen kann. Sie führt zu einer Entleerung und damit Entwertung des Gottesgedankens: Gott wird das Nein zu allen geschichtlichen Inhalten, die Abstraktion von aller Konkretheit. Aber

[172]) Zeitschrift f. syst. Theol., 1. Jahrg., 1923/24, 4. Heft, S. 761/62.
[173]) Ganz ähnliche Gedanken finden sich auch „Theologie und Geschichte", S. 769.
[174]) Theologie und Geschichte, S. 769.
[175]) Theologie und Geschichte, S. 768.

anstatt nun aus dieser richtigen Einsicht die notwendige Konsequenz zu ziehen und die ganze formalistische Anschauung preiszugeben, bleibt Althaus auf halbem Wege stehen. Anstatt eines klaren Entweder-Oder postuliert er ein unklares Sowohl-als-auch. Er versucht beide Betrachtungsweisen, die formale und inhaltliche miteinander zu verbinden. Aber eben diese positive Durchführung des Transzendenzgedankens ruft nun einen Konflikt mit dem realistischen Verständnis der Transzendenz hervor. Macht man mit dem realistischen Gedanken des exklusiven Verhältnisses von Gott und Geschichte vollkommen Ernst, dann löst sich das Ineinander auf, und die polaren Glieder der Spannung streben unvereinbar auseinander. Ein Ineinander ist nur in der abstrakten Synthese paradoxen Denkens zu erreichen, nicht aber in einer ursprünglichen Wirklichkeit zu begründen. Gibt man dagegen die falsche realistische Grundlage preis und versteht Gott, wie oben angedeutet wurde, als unbedingt-synthetische Persönlichkeit, so erschließt man sich den echten und eigentlichen Gehalt des Transzendenzgedankens. Transzendent und unbedingt-synthetisch sind im Grunde Synonyma. Sie sind beide Ausdruck der ursprünglichen, in sich konkreten Einheit Gottes. Hat man das erkannt, dann besteht keine Gefahr mehr, Gottes Transzendenz im Sinne der Exklusivität mißzuverstehen. So gewiß der transzendente Gott unbedingt-synthetische Einheit ist, so gewiß ist er nicht nur außerweltlich, sondern in aller selbständigen Unterschiedlichkeit in der Welt wirksam und immanent. „Gerade in seiner Transzendenz begründet sich seine Immanenz, und gerade in seiner Immanenz bekundet sich seine Transzendenz." Gott als unbedingt-synthetische Persönlichkeit ist transzendent wie immanent.[176]) Damit ist der starre Dualismus, über den Althaus nicht entscheidend hinauskommt, überwunden und eine Bestimmung gefunden, in der die Glaubenserfahrung von Gott zu reinem, ungeschmälertem Ausdruck kommt.

Und noch ein Weiteres ist damit gegeben. Der Übergang vom Gottesgedanken zur Offenbarungsanschauung, der bei Althaus nicht klar und überzeugend begründet wird, kann jetzt ohne Schwierigkeiten vollzogen werden. Althaus hilft sich durch Einführung des Liebesgedankens. Die Erkenntnis, daß Gott seinem tiefsten Wesen nach Liebe ist, bildet die Brücke, die Gottesgedanke und Offenbarungsbegriff miteinander verbindet. Man wird dieser Erwägung zweifellos zustimmen müssen. Althaus tut recht daran, die Begründung des Offenbarungsbegriffs vom Liebesgedanken aus anzusetzen. Aber es fragt sich nun doch, ob die Art, wie Althaus von seinen realistischen Voraussetzungen aus den Liebesgedanken zu begründen sucht, formal befriedigend und in sich selbst überzeugend ist. Wie kommt er von seinem antinomisch geformten, realistisch bestimmten Gottesgedanken

---

[176]) Brunstäd, Die Idee der Religion, S. 241 ff., 266.

aus zum Liebesgedanken? Im Grunde nur durch einen Sprung! Er fühlt das Unbefriedigende der antinomischen Lösung und sucht in irgendeiner Weise über diese hinauszukommen. Logische Erwägungen indes führen nicht zum Ziel. Auf theoretischem Wege ist die Auflösung der Antinomie nicht zu erzwingen. Formal bleibt die Spannung zwischen den Begriffen der Absolutheit und Persönlichkeit Gottes immer bestehen. Aber Althaus glaubt, sie inhaltlich überwinden zu können: Gottes Absolutheit ist als Absolutheit seiner ewigen Liebe zu verstehen. In der Liebe bleibt Gott der Absolute und doch — wirkliche Liebe behauptet sich nur, indem sie in persönliche Gemeinschaft eingeht.[177]) Damit ist — so scheint es — die Spannung überwunden und die Überleitung zum Offenbarungsgedanken gegeben.

Aber ist sie wirklich überwunden? Man wird nicht sagen können, daß die Althaussche Argumentation überzeugt. Bedenklich stimmt schon die Tatsache, daß der Begriff der Absolutheit mit dem der Liebe überhaupt in Zusammenhang gebracht wird. Man sollte auf Grund des früher Dargelegten meinen: Absolutheit und Liebe zusammen zu denken sei ebenso unmöglich wie Absolutheit und Persönlichkeit. Müssen nicht notwendig dieselben Schwierigkeiten wiederkehren, die das Problem einer gedanklichen Vereinigung der Begriffe Absolutheit und Persönlichkeit als unlösbar erscheinen ließen? Althaus freilich ist anderer Meinung. Er glaubt gerade darin die Lösung zu finden, daß er den Begriff der Absolutheit gleicherweise auf den Gottesgedanken wie Liebesgedanken anwendet. Aber Althaus irrt sich, wenn er meint, er wende wirklich den gleichen Begriff auf beide Gedanken an. Wer schärfer zusieht, erkennt deutlich, daß der Absolutheitsbegriff in beiden Fällen verschieden bestimmt wird. Während er beim Gottesgedanken zweifellos realistisch verstanden wurde, wird er jetzt beim Liebesgedanken stillschweigend im Sinne von Unbedingtheit[178]) gedeutet. Diese Umdeutung ist nur zu verständlich. Sie ist der einzig mögliche Weg aus den drohenden Schwierigkeiten heraus. Auf der einen Seite fühlt Althaus ganz deutlich, daß der realistische Begriff des Absoluten niemals mit dem religiösen Begriff der Liebe kombiniert werden kann; andererseits freilich vermag er den Begriff der Absolutheit, der ja allein die Beziehung zwischen Gottesgedanken und Liebesgedanken vermittelt, nicht zu entbehren und deutet ihn darum in obengenanntem Sinne um.

Mit dieser Methode spricht Althaus jedoch sich selber das Urteil. Wer zwei einander widersprechende Gedanken durch Unterordnung unter einen gemeinsamen Oberbegriff zur Einheit bringen will, diese aber nur dadurch erreichen kann, daß er den Oberbegriff in seiner

[177]) cf. den darstellenden Teil, S. 14.
[178]) cf. den darstellenden Teil, S. 4 und 5.

Beziehung zu beiden Gedanken jeweils verschieden bestimmt, gesteht damit im Grunde die Unmöglichkeit einer Vereinigung ein. In der Tat erreicht Althaus sein Ziel, die innere Zusammengehörigkeit von Gottesgedanke und Liebesgedanke nachzuweisen, ja auch nicht. Der Liebesgedanke wird nicht, wie man erwarten sollte, aus dem Gottesgedanken heraus entwickelt, sondern im Grunde ganz unvermittelt eingeführt. Er erscheint sozusagen als deus ex machina.

Wir sehen: Althaus' Versuch, Gottesbegriff und Offenbarungsbegriff durch den Liebesgedanken miteinander zu verbinden, führt nicht zum Ziel; er scheitert an der Unmöglichkeit, den Begriff der Liebe mit dem der Absolutheit in Einklang zu bringen. Absolutheit im Sinne abgesonderter Selbigkeit und Liebe als konkrete, den Unterschied in sich enthaltende und begründende Einheit müssen notwendig einander widerstreiten; sie schließen sich gegenseitig aus. Ersetzt man dagegen den Begriff der Absolutheit durch den der Unbedingtheit, so werden die Schwierigkeiten behoben. Unbedingtheit und Liebe gehören innerlichst zusammen. Unbedingtheit bedeutet, so sahen wir, konkrete synthetische Einheit, Verbundenheit gerade durch den Unterschied hindurch.[179]) Die echteste und reinste Gestalt dieser unbedingt-synthetischen, konkreten Einheit aber ist die Liebe. Wenn wir Gott als Liebe erfahren, dann erleben wir diese wahrhaft unbedingt-synthetische Einheit, die gerade durch den Unterschied stattfindet und besteht. Die Bezeichnung Gottes als „Liebe" ist der vollendete Ausdruck des religiösen Erlebnisses der unbedingt-synthetischen Persönlichkeit!

*

Mit dem Verständnis Gottes als Liebe ist die Voraussetzung der Althausschen Offenbarungslehre gegeben. Sie ist oben in ihren Grundzügen zur Darstellung gekommen. Als der leitende Gesichtspunkt der ganzen Lehrbildung trat der Kenosisgedanke deutlich heraus. Er ist der entscheidende Grundbegriff der Althausschen Offenbarungslehre.

Die Kritik hat sich denn auch vornehmlich mit diesem Begriff beschäftigt. Koepps kritische Bedenken wurden schon erwähnt.[180]) Schwerwiegender noch als sie sind die Einwände von H. W. Schmidt.[181]) Schmidt sieht im Kenosisgedanken, wie Althaus ihn versteht, das Herrschendwerden dialektischer Gesichtspunkte.[182]) Er glaubt, daß Althaus' Anschauung, Geschichte bedeute immer Kenosis, Verhüllung Gottes, aufs Stärkste durch die Dialektik, durch die Idee

---

[179]) Brunstäd, Deutschland und der Sozialismus, S. 91.
[180]) Panagape, S. 38.
[181]) Zeit und Ewigkeit, S. 109 ff.
[182]) Zeit und Ewigkeit, S. 109, 112, 115, 133, 155.

vom qualitativen Unterschied von Zeit und Ewigkeit bestimmt ist. Nicht der Gottesgedanke hat sie erzeugt, sondern die geschichtsphilosophische Ansicht, daß die ewige Vollendung in der Zeit keine ungebrochene Darstellung finden kann.[183]) Weil die Struktur des geschichtlichen Lebens, der Charakter der Zeit als Formbestimmtheit des Endlichen, die Annahme einer vollendeten Gegenwart des Heils in der Zeit ausschließt, kann die geschichtliche Offenbarung nur paradox, als Kenosis umschrieben werden.

Wer Althaus' Offenbarungsanschauung, die Motive und Voraussetzungen seiner Gedankenbildung kennt, wird Schmidts Einwänden schwerlich zustimmen können. Gewiß, er hat schon etwas Richtiges gesehen, wenn er immer wieder auf die bei Althaus bestehende Spannung zwischen Gott und Geschichte, Offenbarung und Geschichte hinweist; aber das Wesen und den Grund dieser Spannung hat er allem Anschein nach nicht recht verstanden. Sie ist nicht, wie er meint, durch dialektische Gesichtspunkte hervorgerufen, sondern durchaus theologisch, d. h. im Wesen Gottes begründet. Nicht die abstrakte Dialektik von Zeit und Ewigkeit, nicht die geschichtsphilosophische Anschauung, daß die ewige Vollendung in der Zeit keine ungebrochene Darstellung finden kann, begründet den Spannungscharakter der geschichtlichen Offenbarung, sondern die konkrete Erkenntnis, daß Gott Liebe ist.[184]) Das Ziel der Liebe Gottes ist, die Menschen zur Gemeinschaft mit sich zu führen. Gott will aber keinen in seine Gemeinschaft hineinzwingen; er verlangt frei Hingabe der Herzen. Um diese freie Entscheidung der Menschen zu ermöglichen, gibt Gott sein Leben nicht unmittelbar sondern im Widerstreit; darum setzt er die geschichtliche Welt als Stätte des Kampfes und der Entscheidung, mit einem Wort: als Kenosis.[185]) Alle Offenbarung Gottes nimmt an dieser Kenosis teil; d. h. wir haben Gottes Offenbarung nicht unmittelbar, sondern nur mittelbar, gebrochen durch das Medium der Geschichtlichkeit. Sie ist nicht eindeutig, direkt erkennbar, sondern erschließt sich nur der Entscheidung des Glaubens. Althaus führt das, wie wir gesehen haben, an den Hauptbegriffen der Offenbarungslehre: Heilsgeschichte, Christologie, Schriftlehre und Kirchenbegriff eingehend durch. In diesem Zusammenhang genügt der Hinweis auf die Christologie. Christus ist für Althaus die abschließende Offenbarung Gottes. Aber auch von dieser Offenbarung gilt: sie ist Kenosis. Sie erschließt sich nicht jedem menschlichen Auge sondern nur dem Auge des Glaubens.[186])

---

[183]) Zeit und Ewigkeit, S. 117.

[184]) Die letzten Dinge[3], S. 58.

[185]) R.G.G.[2], Bd. II, Artikel „Eschatologie", Sp. 357/58. F. Kattenbusch, Das Unbedingte und das Unbegreifbare, Studien und Kritiken, 1925, S. 402 ff.

[186]) Theologie und Geschichte, S. 767.

Freilich, Kenosis ist ein Begriff, den Schmidt in der Prägung, wie Althaus ihn in seiner Christologie verwendet,[187]) nicht gelten lassen kann. Althaus' Kenosistheorie, seine Formel von dem „Ineinander von Immanenz und Exklusivität, von Verhüllung und Offenbarung in dem Verhältnis des Göttlichen zum Geschichtlichen",[188]) wird auf das Entschiedenste abgelehnt. Es gibt unter Voraussetzung der Dialektik kein Faktum, welches das genannte Ineinander real darstellen könnte. Das ist natürlich sehr richtig. Wenn man wie Schmidt überall den dialektischen Maßstab anlegt, muß man wohl notwendig zu dieser Feststellung gelangen; dann gibt es keine Möglichkeit, über den Gegensatz von Zeit und Ewigkeit entscheidend hinauszukommen; dann löst sich das Ineinander von Immanenz und Transzendenz auf, und die polaren Glieder der Spannung streben unvereinbar auseinander.[189])

Aber eben diese dialektische Interpretation ist ja gerade das, was wir ablehnen müssen. Bei der Erörterung des Verhältnisses von Zeit und Ewigkeit, von Geschichte und Offenbarung geht es Althaus nicht, wie es bei den Dialektikern offenkundig der Fall ist, um ein Formproblem,[190]) sondern um den konkreten Inhalt der göttlichen Offenbarung. Er fragt nicht: wie ist das Verhältnis der Größen Zeit und Ewigkeit zueinander zu bestimmen, sondern er fragt: wie ist das Verhältnis des göttlichen zum menschlichen Willen zu denken. Ihn interessieren nicht die formalen dinglichen Größen Zeit und Ewigkeit, sondern die personalen, inhaltlich bestimmten Größen Gott und Mensch. Nicht allgemeine, formal-dialektische Erwägungen über Zeit und Ewigkeit entscheiden hier über das Verständnis der Offenbarung, sondern die konkrete Inhaltlichkeit des Gottesglaubens.[191]) Am Gedanken der Transzendenz Gottes ist das näher zu erläutern. Zweifellos kennt auch Althaus diesen Gedanken. Auch er redet des öfteren von Gott als dem „ganz anderem". Auch ihm liegt, ähnlich wie Karl Barth, alles daran, Gott den Lebendigen vom Weltgott, von den Götzen zu unterscheiden.[192]) Aber im Begriff der Transzendenz liegt für Althaus — und das ist der fundamentale Unterschied — nicht nur das Negative des „ganz anders Seins", sondern das Positive des „ganz anders Machens".[193]) Der Transzendenzbegriff ist für Althaus durchaus ein Parallelbegriff zum Heiligkeitsbegriff.[194]) Wie im Begriffe der Heiligkeit Gottes nicht nur das Negative der Gegenwehr gegen die Sünde, sondern zu höchst das Positive der

---

187) Zeit und Ewigkeit, S. 121 ff.
188) Zeit und Ewigkeit, S. 123.
189) Zeit und Ewigkeit, S. 125.
190) cf. Karl Barth, Der Römerbrief, S. 23, 89, 166 und andere Stellen.
191) Theol. Aufsätze, S. 52.
192) Theologie und Geschichte, S. 761.
193) Theologie und Geschichte, S. 762.

Überwindung des Bösen, der Heiligung zum Ausdruck kommt, so soll auch in der Anwendung des Transzendenzgedankens auf Gott nicht nur Gottes Gegensatz zur Welt, sondern vor allem seine Mächtigkeit, die Welt zu überwinden, ausgesprochen werden.[195]) Gottes welt- und menschenüberwindende Macht offenbart sich am reinsten aber in der Macht seiner heiligen Liebe. So kommt gerade in der inhaltvollen Erkenntnis der freien, das Böse überwindenden und Gemeinschaft stiftenden Liebe Gottes seine Transzendenz am Mächtigsten zur Geltung. Der Unterschied zur dialektischen Theologie ist deutlich; an die Stelle des leeren dialektischen Gottesgedankens, der Gottes Transzendenz nur mit dem formalen Hinweis auf seinen Gegensatz zu uns beschreiben kann, tritt ein sittlich-inhaltvolles Gottesbild. Gottes Transzendenz wird als heilige, überwindende, Gemeinschaft begründende Liebe verstanden.

Althaus liegt alles an der Inhaltlichkeit und personhaften Konkretheit des Gottesbildes. Das gleiche gilt auch vom Offenbarungsgedanken. Althaus macht Ernst mit dem Charakter der Offenbarung als „Wort", als konkretem, persönlichem Handeln Gottes mit der Menschheit.[196]) Offenbarung ist für ihn kein Mirakel, keine mystische Realität, sondern die unbedingt in Anspruch nehmende, verantwortungsschwere Anrede des Herrn. Sie ist keine allgemeine Lehre oder abstrakte Idee über Gott, sondern aktuelles Gespräch Gottes mit den Menschen. Es liegt im Wesen der Idee, daß sie nicht wirklich persönlich und aktuell zu werden vermag. Die Ideenhaftigkeit widerspricht der Konkretheit persönlicher Entscheidung. Auch die höchste Idee, die Idee von Gott, ist nur ein Gedanke, kein wirklicher Imperativ. Es gibt da noch kein Gespräch, kein wahrhaft persönliches Verhältnis.[197]) Zu einem solchen kann es nur kommen, wenn der persönliche Gott uns ganz persönlich in seiner Offenbarung begegnet. Offenbarung als persönliche Begegnung Gottes im Wort aber ist nur möglich, wenn sie uns in einem konkreten Geschehen in der Welt trifft. Nur ein konkret-geschichtlicher Mensch, der uns anspricht mit göttlichem Anspruch, nur ein Mensch, in dessen Person wir Gottes Person begegnen, kann für uns wirkliche Offenbarung Gottes sein. Das geschieht in Jesus Christus. In ihm ist das Wort, das Gott selber ist, Fleisch geworden.[198]) Der Logos als konkrete, menschlich-geschichtliche Persönlichkeit ist die Offenbarung Gottes in Person.

---

[194]) Theol. Aufsätze, S. 8 und 9; Gr. d. Dogmatik II § 7 Abs. 2 und 3.
[195]) Theologie und Geschichte, S. 762.
[196]) cf. S. 15 dieser Arbeit; Theol. Aufsätze, S. 101.
[197]) cf. hierzu E. Brunner, Religionsphilosophie evangelischer Theologie, 1927, S. 34.
[198]) cf. Evangelium Johannes, Kap. I, 14.

Diese Offenbarung aber kann nichts anderes als zugleich Verhüllung sein. Gerade das, was die Offenbarung als Offenbarung vollkommen macht, ihr Personcharakter, das begründet auch ihre vollkommene Verhüllung. Als Offenbarung ist sie vollkommen, weil wirkliches, persönliches Ansprechen sich nur durch eine wirkliche Person, der wir persönlich begegnen, vollziehen kann. Als Verhüllung aber ist sie vollkommen, weil nichts für uns gewöhnlicher und selbstverständlicher ist als die menschliche Persönlichkeit. Der ewige Logos ein Mensch wie wir! Die ewige Wahrheit gebunden an ein kontingentes, geschichtliches Faktum! Das ist die Kenosis, das Paradoxon der Offenbarung. Es kann nicht anders sein; es muß so sein. Gott kann sich nur in der Verhüllung offenbaren als der — persönliche Gott. Nur dadurch, daß die Offenbarung in der Verhüllung erscheint, Gottes Herrlichkeit im Inkognito, ist zu ihm ein persönliches Verhältnis, ein Verhältnis des Glaubens, der Entscheidung möglich. „Nur wo Verhüllung ist, da ist Glaube an die Offenbarung.“[199])

Mit Dialektik — so mag es noch einmal im Gegensatz zu Schmidt[200]) betont werden — haben diese Sätze nichts zu tun. Sie sind nicht im mindesten durch allgemeine philosophische Voraussetzungen über den ausschließenden Gegensatz von Zeit und Ewigkeit bestimmt,[201]) sondern durch die klare Erkenntnis, daß alle Offenbarung Gottes „Wort“ ist. Der Wort-, der Personcharakter der göttlichen Offenbarung, an dessen Herausstellung Althaus alles liegt, bedingt ihre Form als Kenosis. Dieses Anliegen Althaus' aber, diesen ausgesprochen personalistischen Zug seiner Theologie, scheint Schmidt überhaupt nicht bemerkt zu haben. Hätte er dafür ein schärferes Auge gehabt, so wäre seine Kritik wahrscheinlich sehr viel anders ausgefallen. Nun aber hat eine gewisse Voreingenommenheit, das unverkennbare Bestreben, Althaus zum Dialektiker zu stempeln, ihm wohl den Blick getrübt und das Ergebnis seiner Untersuchungen nicht unwesentlich beeinflußt. Man kann sich des Eindruckes einer Petitio principii bei Schmidt nicht ganz erwehren: was erst bewiesen werden sollte, stand von vornherein fest und wurde der eigentliche Tenor der ganzen Argumentation.

Daß der verschiedenen Einstellung entsprechend auch die Beurteilung des Kenosisgedankens eine völlig verschiedene sein muß, liegt auf der Hand. Wenn man das Verhältnis der Größen Ewigkeit und Zeit, Gott und Mensch rein dinglich, formal-dialektisch denkt, dann kommt man natürlich über den Formgegensatz nicht hinaus; dann ist die Erkenntnis des qualitativen Unterschiedes von Zeit und Ewigkeit

---

199) Theol. Aufsätze, S. 96; cf. auch E. Brunner, Der Mittler, S. 298 ff., 303.
200) Zeit und Ewigkeit, S. 110 ff., 162.
201) Theol. Aufsätze, S. 220.

und damit die Leugnung eines Faktums, welches das Ineinander von Immanenz und Exklusivität im Verhältnis des Göttlichen zum Geschichtlichen real darstellt, das letzte Wort in dieser Angelegenheit.[202]) Ganz anders indes liegt die Sache, wenn man wie Althaus das Verhältnis von Gott und Mensch, Offenbarung und Geschichte inhaltlich, personalistisch versteht. Dann scheint die Formel von dem Ineinander von Verhüllung und Offenbarung, von Exklusivität und Immanenz im Verhältnis des Göttlichen zum Geschichtlichen[203]) durchaus der adäquate theologische Ausdruck für die Glaubenserfahrung an Christus zu sein. Wie alles Geschichtliche so ist ja auch Jesus in seiner Geschichtlichkeit zunächst Verhüllung der Gegenwart Gottes. Er ist nicht direkt als Gott zu erkennen. Er ist Gott in der Unkenntlichkeit, im „Inkognito".[204]) Er teilt die Merkmale allen geschichtlichen Menschentums und erscheint als individuelle, geschichtlich-begrenzte, einseitige, werdende, ringende menschliche Persönlichkeit.

Damit ist das „Ärgernis" des Glaubens gegeben. Der Glaube an Jesus Christus muß immer wieder das Ärgernis überwinden, das an seiner Geschichtlichkeit und Relativität, an seiner sittlich und religiös ringenden Menschlichkeit entsteht. Dennoch ist er nicht ohne Grund. Er ist kein Sprung ins Leere, kein blindes Wagen, sondern Erkenntnis, Gehorsam. Er hat seinen Grund an sehr positiven, inhaltlichen Eindrücken von Jesus, die als solche nun wirklich Gottes Gegenwart und Handeln in ihm ergreifen lassen: „schlechthin empfangende Demut und Königsanspruch, dienende Unterordnung und Herrscherwille, Ohnmacht und Vollmachtsbewußtsein, Schmerz und völlige Freude, schwerstes Leiden unter Gott und vollkommene Gottesliebe im größten Opfer, unerbittlich-heilige Verurteilung und der Wille zu grenzenloser Gemeinschaft."[205]) Das Rätsel dieser Züge in seiner Unerfindbarkeit und lebendigen Konkretheit stellt die Offenbarungsfrage und ist immer wieder Grund des Ärgernisses und des Glaubens zugleich. Der Glaube ergreift hier das „Akosmistische" mitten in der Geschichte. Die Exklusivität von Gott und Geschichte wird im Akte des Glaubens zugleich gesetzt und aufgehoben. „Was Verhüllung ist, wird dem Glauben Offenbarung, indem es ihn fordert und schafft, aber es bleibt zugleich Verhüllung."[206])

Zweifellos weicht diese Form der Christologie — Althaus bezeichnet sie als „Christologie des Glaubens"[207]) — in entscheidenden Zügen von der kirchlichen Christologie ab. Die Zwei-Naturenlehre

---

[202]) Zeit und Ewigkeit, S. 124/25.
[203]) Theologie und Geschichte, S. 767.
[204]) cf. Kierkegaard, Einübung im Christentum, S. 118.
[205]) Theologie und Geschichte, S. 768 ff.
[206]) Theol. Aufsätze, S. 109 ff.
[207]) a. a. O., S. 206 ff.

im Sinne des kirchlichen Dogmas hat in ihr keine Stelle; sie wird als ungenügende Lösung des christologischen Problems abgelehnt.[208]) Die Formel von den beiden Naturen — so urteilt Althaus[209]) — hat wohl ihren hohen Wert in der Unterscheidung von Mensch und Gott, aber ihren schweren Fehler in der Zusammenstellung des Göttlichen und Menschlichen als zweier Gegenstände erkennender Betrachtung, als zweier Komponenten, die theoretisch ins Verhältnis gesetzt werden könnten. Als Versuch, das Verhältnis von Göttlichem und Menschlichem in Christus begrifflich zu fixieren, ist sie verfehlt und schon durch ihre eigene Geschichte gerichtet. „Die verwirrende Fülle christologischer Lösungsversuche hat es zuletzt doch nur mit wenigen Möglichkeiten zu tun. Entweder man gibt, um die Einheit der Person des Gottmenschen zu erklären, die klare Unterscheidung des Göttlichen und Menschlichen preis und kommt zu einer Mischung, einem Dritten, das weder göttlich noch menschlich ist.[210]) Oder man hält an der deutlichen Unterscheidung der beiden Naturen fest. Dann ergibt sich wiederum nur eine Doppelmöglichkeit. Entweder die Verschiedenheit der Naturen wird betont auf Kosten der lebendigen Personeinheit,[211]) oder die Einheit der Person auf Kosten der Integrität der beiden Naturen.“[212])

Dieselben Bedenken, die gegen die Zweinaturenlehre geltend gemacht werden müssen, kehren nach Althaus nun auch bei der in der neueren Theologie häufiger empfohlenen Kenosislehre (Thomasius, Frank) wieder. Die Kenosislehre, die eine Selbstdepotenzierung des göttlichen Logos bei seiner Menschwerdung annimmt, hat wohl die Bedeutung, daß sie auf die Unzulänglichkeit der Zweinaturenlehre scharf hinweist: der eigentliche Sinn evangelischer Frömmigkeit, die den Menschensohn gerade in seiner Erniedrigung als Wort Gottes an uns versteht, wird in dieser Formel nicht gefaßt; aber ihre eigenen Versuche, das christologische Problem befriedigend zu lösen, führen ebensowenig zum Ziel wie die auf dem Boden der Zweinaturenlehre. Sie gefährden entweder die volle Gottheit des Erlösers oder die volle Menschheit oder beides.[213])

Ähnliches ist endlich auch von der Zweiwillentheorie zu sagen, die den Gottmenschen durch das Ineinanderwachsen zweier Willensbe-

---

[208]) Theol. Aufsätze, S. 211 ff.
[209]) a. a. O., S. 109.
[210]) cf. Schleiermacher, Der christliche Glaube, § 96, 1.
[211]) cf. Antiochenische Christologie, Adoptianismus des Mittelalters, reformierte Christologie, J. A. Dorners Theorie vom werdenden Gottmenschen.
[212]) cf. Alexandrinische Christologie; lutherische Lehre von der Communicatio idiomatum (Theol. Aufsätze, S. 221; Leitsätze zur Dogmatik II, 2. Teil, § 14 Abs. 3).
[213]) Leitsätze zur Dogmatik II, 2. Til § 14 Abs. 4 b.

wegungen, des göttlichen und menschlichen Willens „werdend" denkt.[214]) Macht man mit der Annahme einer Realität von zwei Willen in einer Person vollen Ernst, so führt das mit innerer Notwendigkeit zur Aufhebung der Personeinheit. Versteht man dagegen die Willenseinheit Jesu mit Gott als bloße Willensübereinstimmung, so kommt man wohl zu einem gottbegeisterten Propheten, aber niemals zu dem lebendigen Herrn der biblischen Verkündigung. Preisgabe der Gottheit Christi oder Auflösung der Personwirklichkeit — über dieses Dilemma führt die voluntaristische Christologie nicht hinaus.[215])

Man wird diesen Ausführungen von Althaus zustimmen müssen. Die genannten Theorien können nicht befriedigen. Aber Althaus geht in seiner Kritik noch weiter und lehnt auch die Lehre von der Enhypostasie, die den göttlichen Logos als das Bestimmende, Umfassende, Personbildende an Jesus versteht,[216]) als unzureichend ab.[217]) Die Empfehlung des Begriffes der Enhypostasie übersieht nach seiner Meinung den grundlegenden Unterschied, der zwischen Christus und den Gläubigen, zwischen seiner und unserer Gottessohnschaft besteht.[218]) Sie wird der Unvergleichlichkeit der Person Jesu Christi nicht gerecht. Sofern man die Enhypostasie in jenem erweichten Sinne faßt, den ihr Seeberg in seiner Inspirations- oder Geistchristologie gibt,[219]) besteht Althaus' Urteil zweifellos zu Recht. Der Hinweis auf die Wirklichkeit des Heiligen Geistes in geschöpflichem Leben kann das Problem der Christologie in der Tat nicht lösen, weil es den qualitativen Unterschied zwischen Christi und unserer Gottessohnschaft nicht genügend zur Geltung bringt. Das Prädikat der Gottheit Christi bedeutet mehr als daß in ihm der Geist Gottes wohnt; es ist noch nicht scharf und eindeutig bestimmt, wenn man von Jesu Willenseinheit mit Gott, von der Gegenwart Gottes in ihm redet. Wenn die Schrift von Christi „Gottheit" spricht, dann meint sie gerade das, was jenseits aller Entsprechung zu der Gottesgegenwart im wiedergeborenen, ja im vollendet gedachten Christen steht, was in ihm nicht nachgebildet werden kann; dann meint sie die „Einmaligkeit" der Vollmacht und Gottesnähe Jesu.

---

[214]) Reinhold Seeberg, Christliche Dogmatik II, S. 144 ff.
[215]) Theol. Aufsätze, S. 216—220.
[216]) Sie findet sich in der altkirchlichen Theologie bei Leontius v. Byzanz und Johannes Damascenus und wird in der Gegenwart von Dogmatikern wie Barth (Dogmatik I, Prolegomena, München, 1927, S. 262—68), Brunner (Der Mittler, Zur Besinnung über den Christusglauben, Tübingen, 1927, S. 270 ff.), Brunstäd (Vorlesung über Dogmatik II, Christologie; Rostock, 1927) erneut zur Geltung gebracht.
[217]) Theol. Aufsätze, S. 222.
[218]) Theol. Aufsätze, S. 218/19.
[219]) Reinhold Seeberg, Christliche Dogmatik II, S. 144 ff.; ähnlich auch E. Hirsch, Jesu Christus der Herr, Göttingen, 1926, S. 76, 81 ff.

Aber das, was an der Seebergschen Inspirationschristologie mit vollem Recht zu beanstanden ist, kann gegen die Form der Enhypostasielehre, wie sie sich bei Brunner und Brunstäd findet, schwerlich eingewandt werden. Die Brunstädsche Enhypostasielehre,[220]) die uns die rechtverstandene zu sein scheint, hebt den Unterschied zwischen Christus und den Gläubigen, die Unvergleichlichkeit seiner Person nicht auf, sondern stellt sie gerade in ganzer Schärfe heraus. Ausgangspunkt hierfür ist die Geschichtlichkeit der Person Jesu Christi, die wir in den Evangelien dargestellt finden. Das Bild, das uns die Evangelien von Jesus zeichnen, ist das eines wirklichen induviduellen Menschen. Jesus war ein Mensch wie wir, hineingestellt in die natürlichen Bedürfnisse und Nöte der Menschheit. Die Form, in der dieses Leben unvergleichlicher Gottesgemeinschaft gelebt ward, sind die menschlich-geschichtlichen Funktionen des Glaubens, Betens und Gehorchens. Als Glaubender und Betender ist er Versuchungen ausgesetzt gewesen. Sie entstanden einmal an der Höhe seiner Vollmacht, sodann aus dem Zusammenstoß der natürlichen, von Gott gewollten Triebe des Menschen (Wille zum Wirken, Leidensscheu) mit dem in Ohnmacht und Tod weisenden Willen Gottes. Aber Jesus ist in keiner dieser Konfliktsmöglichkeiten gefallen. Betend wahrt er in der Versuchung die Gemeinschaft mit Gott und kommt zur Entscheidung für ihn. Schon darin unterscheidet er sich von allen anderen Menschen. In seiner ungebrochenen Gotteshingabe, in seiner durch Schuldbewußtsein nicht getrübten Gottesgemeinschaft stellt er sich als der Mensch nach dem Willen Gottes dar.

Aber der Eindruck Jesu führt über diese Schätzung notwendig hinaus. Er tritt mit dem Anspruch auf, der Heiland, der Retter der Welt zu sein. Er vollzieht die Rettung durch das Wort von der Sündenvergebung. Wohl ist das etwas Unerhörtes — Vergebung der Sünden ist allein das Vorrecht Gottes —, aber es hebt ihn noch nicht grundsätzlich aus der menschlichen Sphäre heraus. Mit seiner Zusage der Vergebung könnte er noch in die prophetische Linie gestellt werden. Indes: Jesus hat nicht nur Vergebung zugesagt, sondern sein Vergebungswort wird darum mächtig, weil seine Person selbst göttliche Vergebungstat ist, weil sie uns das wirksame Nahekommen der heiligen Gnade wird. Sein Wort spricht, was seine Person geschichtsmächtig wirkt; darin tritt die Unvergleichlichkeit und einzigartige Gottesverbundenheit Jesu deutlich heraus. Daß er uns in seiner personhaften Wirklichkeit Gericht und Gnade Gottes erfahren läßt, unmittelbar, ohne daß es erst eines Schlusses von ihm auf Gott bedarf, ist nur so möglich, daß sein Personleben ein Leben aus innerster Gottesgemeinschaft ist. Was er ist und hat und wirkt, es hat alles in dem einzigartigen Verhältnis des Sohnes zum Vater

---

220) Vorlesung über Dogmatik II, Christologie; Rostock, 1927.

seinen Grund. Die geschichtliche Persönlichkeit Jesu Christi, in der der Glaube die volle Offenbarung Gottes erkennt, kann als solche nur erlebt und verstanden werden, wenn man sie als in Gott begründet mit Gott zusammen nimmt, sie in „Gott als unbedingt-synthetischer Einheit, als Liebe vorausgesetzt erfährt."[221])

Liebe ist konkrete, den Unterschied in sich enthaltende und begründende Einheit. Der symbolische Ausgangspunkt des ganzen Erlebnisses der Liebe, die Liebe der Geschlechter, zeigt das deutlich auf. Die Ungleichheit, die Besonderheit, die Verschiedenheit ist hier die Voraussetzung, das Mittel der höchsten, innigsten, bedingungslosen Einheit. Gerade durch ihre Verschiedenheit kommen die Geschlechter zur Einheit. Gerade die Verschiedenheit ermöglicht sie. Diese wahrhaft unbedingt-synthetische Einheit, die gerade durch den Unterschied stattfindet und besteht, ist das Göttliche an der Liebe. Wir wissen um sie als göttliche, wenn wir Gott als Liebe erfahren. Gott ist Liebe, d. h. Gott ist ursprüngliche konkrete Einheit, die den Unterschied und die Besonderheit nicht verneint und ausschließt, sondern setzt und begründet. Die Verschiedenheit, die Besonderheit in Gott aber ist das, was die Theologie ausdrückt mit dem dogmatischen Begriff der Trinität. Der dreieinige Gott des christlichen Glaubens ist der lebendige, in sich bewegte Gott. Nicht erst die Welt bringt die Bewegung; Gott selbst ist in sich bewegt. Der Vater liebt den Sohn und der Sohn den Vater. Diese Liebe ist Gottes Wesen. Sie wird nicht erst im Verhältnis zur Welt, sondern offenbart sich der Welt als Gottes Wesen. Die geschichtliche Offenbarung Gottes in Christus als Ausdruck seines Liebeswillens, persönliche Gemeinschaft mit der Menschheit zu begründen, weist zurück auf das Geheimnis einer ewigen Liebesgemeinschaft zwischen dem Vater und dem ewigen Sohn. Sie führt auf den Gedanken der Präexistenz Christi.[222])

Diese Anschauung ist nicht, wie man oft geurteilt hat, leere dogmatische Spekulation, sondern Kernstück aller echten Christologie. Das Bekenntnis zur Gottheit Christi ist allein der Glaubensgrund, der es möglich macht, mit Paulus auch von dem „einigen Menschen Jesus Christus" zu reden. Gerade aus der Ewigkeit des Sohnes bei Gott versteht sich die Möglichkeit seiner Menschwerdung. Weil der Sohn ein anderer in Gott, eine in Gott unterschiedene Person ist,

---

[221]) Brunstäd, Die Idee der Religion, S. 257/58.

[222]) Hier wird deutlich, wie auch für die Christologie alles darauf ankommt, was für einen Gottesgedanken man hat. Faßt man Gott unitarisch als das Absolute, dann kann man mit dem Gedanken der Präexistenz Christi wenig oder gar nichts anfangen. Versteht man ihn dagegen trinitarisch, als unbedingt-synthetische Persönlichkeit, als in sich konkrete Einheit, mit einem Wort als „Liebe", dann erschließt man sich den eigentlichen Gehalt dieses Gedankens. Gott ist Liebe in Christus als der zweiten Person der Trinität.

kann er Mensch werden. Weil Gott selber nicht unitarisch in abstrakter Identität verharrt, sondern konkrete Einheit ist, kann der Sohn in der Einheit Unterschied sein und leben. Die in der unbedingten Einheit geforderte Setzung des Unterschiedes begründet die Einheit am Endlichen, im Unterschiede, das ὁ λόγος ἦν ἐν τῷ θεῷ das ὁ λόγος σάρξ ἐγένετο.[223]) Zu klarem, unmißverständlichem Ausdruck kommt dieser Sachverhalt in der von Brunstäd geprägten Formel: infinitum capax finiti.[224]) Sie ist der grundlegende Satz der oben entwickelten Enhypostasielehre. In ihr öffnet sich ein Weg, der durch die Schwierigkeiten hindurchführt, die das Problem der Gottmenschheit dem theologischen Denken bereitet. Mit ihrem Grundsatz: Christus ist gerade als wahrer Gott der wahre Mensch, wird sie sowohl der Gottheit wie Menschheit der Person Jesu Christi gerecht. Trotzdem kann Althaus sich nicht entschließen, diese Lehre in sein christologisches System zu übernehmen. Die Tatsache, daß sie eine gedanklich befriedigende Lösung des Problems der Gottmenschheit bietet, macht sie ihm verdächtig. Er lehnt jede gedankliche Theorie über das „Wie" der Gottmenschheit ab.[225]) Alle Versuche, das Verhältnis von Göttlichem und Menschlichem in Christus begrifflich zu bestimmen,[226]) sind verfehlt. Sie verletzen den Grundzug aller wahren Glaubenschristologie.[227]) „Weil im Glauben die Spannung nicht verneint, sondern aufgehoben ist — der Glaube an Christus hat immer wieder das Ärgernis zu überwinden, das an Jesu Geschichtlichkeit und Menschlichkeit entsteht. Er durchmißt immer aufs neue die Spannung von dem finitum non capax infiniti bis hin zu dem finitum capax infiniti — kann es einen ruhenden, theoretischen Ausdruck für die Gegenwart Gottes in Christus nicht geben. Das finitum capax infiniti bedeutet nichts anderes als eben: ich glaube an Jesus Christus und trägt, weil der Glaube, das Wunder Gottes redet, zugleich das finitum non capax infiniti ‚aufgehoben' in sich. Die dogmatische Christologie kann daher nicht mehr tun, als das Paradoxon aussprechen: der Mensch Jesus gewinnt uns die religiöse Unterwerfung und das religiöse Vertrauen ab, daß er aus Gottes Macht mit uns handle."[228])

Der Wahrheitsgehalt dieser Ausführungen ist nicht zu bestreiten. Eine Christologie des Glaubens kennt, weil sie den Glauben ausdrücken will, keine ruhende Formel. Aber auch die Enhypostasielehre will das ja nicht sein. Wer sie so versteht, hat ihren eigentlichen

---

223) Evangelium Johannes, Kap. 1, 1 und 1, 14.
224) cf. Köberle, Rechtfertigung und Heiligung, Leipzig, 1930, S. 132.
225) Theol. Aufsätze, S. 215, 220.
226) cf. S. 94/96 dieser Arbeit.
227) Theol. Aufsätze, S. 213/14.
228) Theol. Aufsätze, S. 109, 221; Theologie und Geschichte, S. 766; Theol. Literaturzeitung, Nr. 20, 1929, Sp. 473.

Sinn verfehlt. Sie hebt die Spannung des Glaubens nicht auf, sondern beschließt sie in sich und fördert ihr Verständnis, indem sie ihren Grund und ihre Notwendigkeit aufweist. Ein Gegensatz zu Althaus' Christologie des Glaubens besteht also nicht. Vielmehr ist die Brunstädsche Enhypostasielehre ein bewußtes Weiterdenken und Fortschreiten auf dem von Althaus eingeschlagenen Wege.

Wie Althaus so geht auch Brunstäd von der Doppelaussage des Glaubens aus: finitum capax infiniti und finitum non capax infiniti. Aber während Althaus sich mit dem Hinweis auf den antinomischen Charakter dieser Sätze begnügt und einfach ihre logische Unvereinbarkeit konstatiert, sucht Brunstäd die übergreifende Einheit aufzuzeigen, die die Antinomie erst ermöglicht und innerhalb deren nun das Widerstreitende als Gegensatz, als Grenze fortbesteht. Er findet sie in dem schon genannten Satze: infinitum capax finiti. In ihm sind die Voraussetzungen gegeben, den Ursprung, die Notwendigkeit, das Recht und den Wahrheitsgehalt der antinomischen Glieder finitum capax infiniti und finitum non capax infiniti in ihrer gegenseitigen Beziehung zu einer wirklichen Deutlichkeit zu bringen. Endliches und Ewiges, das besagt das infinitum capax finiti, stehen sich nicht in abgesonderter Selbigkeit, als bloße Disparate gegenüber, sondern das Endliche ist als selbständige Besonderheit in der ursprünglichen Einheit, im Ewigen beschlossen und aufgehoben. Weil das Ewige das Endliche in sich enthält, darum steht das Endliche nicht außerhalb des Ewigen, sondern hat Ewigkeitsbeziehung (finitum capax infiniti). Aber weil alles Teilhafte, Endliche nicht die Ganzheit selber ist, sondern nur in der Ganzheit ist, darum ist das Endliche nicht fähig, das Ewige in sich aufzunehmen (finitum non capax infiniti). Das Endliche nimmt in sich nicht das Ewige auf, vielmehr steht das Endliche im Ewigen. In diesen Sätzen, deren nähere Entfaltung hier nicht möglich ist, liegt, so scheint uns, die eigentliche Lösung des christologischen und damit des gesamten Offenbarungsproblems beschlossen.

*

Mit dem Offenbarungsproblem hängt für Althaus die Glaubensfrage aufs Engste zusammen. Offenbarung und Glaube stehen für ihn im Verhältnis einer unauflöslichen Korrelation. Wie es Glauben nie ohne Offenbarung gibt, so auch Offenbarung nicht ohne Glauben. Der Glaube gehört zu der vollen Wirklichkeit der Offenbarung hinzu.[229]) Wie Althaus' Offenbarungsanschauung, so ist auch sein Glaubensbegriff vor Kritik nicht verschont geblieben. Neben Schmidt, der seine dialektischen Bedenken gegen Althaus'

[229]) Gr. d. Dogmatik, S. 17.

Offenbarungslehre auch auf den Glaubensgedanken ausdehnt,[230]) ist es vor allem E. Peterson gewesen, der diesen Gedanken aufs Schärfste kritisiert.[231]) Nach seiner Meinung ist Althaus' Glaubensbegriff in starkem Maße durch psychologische Symptome verunreinigt. „Der eigentliche Irrtum von Althaus besteht darin, daß er den Akt des Glaubens mit dem psychologischen Vollzug des Glaubens verwechselt."[232]) Schmidt hat diese Beurteilung des Althausschen Glaubensbegriffes durch Peterson abgelehnt;[233]) unseres Erachtens mit Recht. Der Glaube wird als Moment der Offenbarungswirklichkeit tatsächlich nicht psychologisch, sondern theologisch beschrieben. Althaus redet nicht davon, daß Formgesetze des Seelenlebens, etwa die Gesetze des Kontrastes, der Reaktion, der Spannung und Lösung auch für das Glaubensleben gelten, sondern daß der besondere Inhalt, der in Frage steht, nämlich die Gemeinschaft mit Gott, als solcher nur in lebendiger Bewegung gelebt werden kann.[234]) Er denkt auch nicht daran, den Glauben aus dem bloßen Dasein seelischer Vorgänge, ihrem Ursprung, ihrer Intensität und Wirkung erklären und beschreiben zu wollen — das wäre der eigentliche Psychologismus, den man ablehnen muß, — betont vielmehr nachdrücklichst, daß er unlöslich an die „Objektivität" der Offenbarung gebunden sei; er erwächst allein aus ihr.

Stimmen wir in der Ablehnung der Petersonschen Kritik an Althaus mit Schmidt durchaus überein, so können wir doch andererseits sein eigenes Urteil über Althaus' Glaubenstheologie nicht unterschreiben. Schmidt will für die Unruhe des Althausschen Glaubensbegriffes die Dialektik verantwortlich machen.[235]) „Die Dialektik ist der Grund dafür, daß der Glaube immer das Ärgernis der Geschichte aufgehoben und doch zugleich wieder unaufhebbar in sich trägt."[236]) „Weil die Geschichte nicht mehr positiver Faktor innerhalb des Offenbarungsvollzuges, sondern nur noch Negation, Störung, Ärgernis ist, kann der Glaube, der sich an ihr entzündet, nur als immer neue Aufhebung dieser Spannung wirklich sein."[237])

Es bedarf nach allem früher Gesagten schwerlich noch des ausführlichen Nachweises, daß Schmidts Versuch, die Althausche Glau-

---

[230]) Zeit und Ewigkeit, S. 142 ff.
[231]) Zwischen den Zeiten, 3. Jahrg., 1925, S. 281—302.
[232]) Zwischen den Zeiten, S. 285.
[233]) Zeit und Ewigkeit, S. 141.
[234]) Theol. Aufsätze, S. 99.
[235]) Theol. Aufsätze, S. 95—97, 109, 221; Theologie und Geschichte, S. 767—769; Die letzten Dinge[3], S. 40 ff. An allen diesen Stellen wird die Lebendigkeit, der Bewegungs- und Spannungscharakter des Glaubens betont.
[236]) Zeit und Ewigkeit, S. 142.
[237]) Zeit und Ewigkeit, S. 143.

bensanschauung dialektisch zu interpretieren, nicht zum Ziele führen kann. Althaus' Glaubensbegriff hat mit Dialektik im Sinne rationaler dualistischer Metaphysik[238]) nicht das Geringste zu tun. Wie der Offenbarungsgedanke so geht auch er mit innerer, analytischer Folgerichtigkeit aus dem personalistisch bestimmten Gottesgedanken hervor. Das Charakteristische und Bedeutsame der Althausschen Gottesanschauung besteht in der Einsicht, daß Gott niemals möglicher Gegenstand der Erfahrung oder Erkenntnis sein kann, sondern als ein Jenseits derselben nur in persönlicher Hingabe erlebt und erfaßt werden kann.[239]) Damit ist das Wesen des Glaubens gegeben. Glaube ist Einsatz, Entscheidung, persönliche Hingabe des ganzen Menschen. Er ist Ausdruck persönlicher Überzeugung durch persönliches Überführtsein und hat als solcher nie die Art einer allgemeinen, sondern die konkrete einer ganz und gar ichbezogenen Wahrheit an sich. Diese Ichbezogenheit des Glaubens ist das entscheidende Kriterium spezifisch religiöser Erkenntnis; sie schließt jeglichen Verdacht einer dialektischen Infektion radikal aus.

Mit der Ichbezogenheit der Glaubenserkenntnis ist ihre „Unfertigkeit", d. h. Unabgeschlossenheit, gegeben. Glaubenserkenntnis ist unfertig zunächst in dem psychologischen Sinn der Lebendigkeit des Glaubens[240]) und seines Kampfes, der durch immer neue Widerstände und Spannungen hindurchführt, und dessen Erkenntnisse darum auch ständig Ausdruck dieser Lebensbewegung sind. Sie ist unfertig zugleich aber auch in dem viel tieferen, nämlich prinzipiell theologischen Sinne, daß ihr Gegenstand unerschöpflich ist, von einer Tiefe zur anderen führt, so gewiß Gott der Herr ist und seine Offenbarung ein unergründliches Geheimnis, das nie auf eine fertige Formel gebracht und nie ein für allemal erkannt werden kann. Gott ist Gott nur als der, auf den es immer wieder gewagt sein will. Er bleibt uns auch in der Offenbarung Geheimnis. Er liefert sich auch in seiner Selbstmitteilung nicht völlig aus. Er drängt sich dem Menschen nicht einfach auf, sondern ruft ihn zur Entscheidung. Glaube ist — wir betonen es noch einmal — existentielle Entscheidung des durch die Autorität der Offenbarung innerlich ergriffenen und zur Verantwortung gezogenen Gewissens. Dieser Begriff des „existentiellen" oder Entscheidungserkennens gewinnt nun für Althaus seine besondere Bedeutung in Anwendung auf die Erkenntnis der Offenbarung Gottes in Jesus Christus. Entscheidung ist hier ge-

---

[238]) cf. Die ontologische Dialektik bei Karl Barth.

[239]) Die Theologie, S. 129.

[240]) Der Glaube lebt in der Spannungseinheit von Empfangen und Wirken, von Rezeptivität und Spontaneität, von Verneinung und Bejahung und erzeugt in dieser paradoxen Einheit eine unendliche Fülle von Wirkung und Wechselwirkung; cf. hierzu die Ausführungen von H. Stephan, Glaubenslehre², Gießen, 1928, S. 66 ff.

fordert, weil die Offenbarung in der Verhüllung erscheint, Gottes Herrlichkeit im Inkognito, in der Kenosis.[241]) Die Indirektheit der Christusoffenbarung schließt die nie zu beseitigende Möglichkeit des Ärgernisses und des Unglaubens ein und gibt dem Glauben die Spannung der nie abgeschlossenen Entscheidung.[242])

Freilich, wenn hier von Unabgeschlossenheit, von „Unfertigkeit" des Glaubens geredet wird, so gilt es doch, diesen Begriff sogleich deutlicher zu bestimmen. Unfertigkeit bedeutet nicht Unvollkommenheit. Die Unfertigkeit des Glaubens ist etwas ganz anderes als die Unfertigkeit des theoretischen Erkennens der Wissenschaft. Die Unfertigkeit der Wissenschaft beruht auf der äußeren und inneren Grenzenlosigkeit des Wirklichen, auf der Relativität aller menschlichen Erkenntnisformen und -mittel, auf der Unabgeschlossenheit der Forschung, auf der Unsicherheit und Vorläufigkeit aller ihrer Ergebnisse. Um solche Unvollkommenheit weiß der Glaube nicht. „Die Glaubenserkenntnis ist innerhalb unserer Geschichtlichkeit endgültig und erreicht die ‚Tiefen der Gottheit'; sie erfaßt das Ganze und ist ein Ganzes, Vollendetes, weil sie Erkenntnis Gottes ist."[243]) Aber eben dieses, was ihre Vollendetheit begründet, bedingt auch ihre Unfertigkeit. Erkenntnis Gottes bedeutet ja immer persönliches Ergriffensein von dem Erkannten.[244]) Sie bezeichnet nicht ein an sich Geltendes, sondern das in bezug auf mich Geltende, ursprüngliches, lebendiges Verhältnis, das einfach bejaht und anerkannt sein will.[245]) Darum ist hier die erkannte Wahrheit nicht, wie es beim wissenschaftlichen Erkennen der Fall ist, vom Erkenntnisakte und vom Erkennenden zu lösen. „Man hat nie so erkannt, daß man nicht mehr im Erkennen drin stände."[246]) Alles Kennen führt durch immer neues Erkennen und alles Erkennen durch immer neues Anerkennen unter ganz konkreten Situationen hindurch. Nur in actu, im Erkenntnisakte selber, der immer wieder neu zu vollziehen ist, ist die Wahrheit da.

Hat man diese klare Unterscheidung von existentiellem und theoretischem Erkennen begriffen, dann versteht man nicht mehr recht, wie Althaus der Vorwurf einer Intellektualisierung des Glaubensgedankens gemacht werden kann.[247]) Althaus will ja gerade durch diese grundsätzliche Unterscheidung beider Erkenntnisweisen jeglichen Verdacht einer Rationalisierung des Glaubens ausschließen und seinen rein theologischen Charakter sichern. Schmidt freilich ist, wie schon bemerkt wurde, anderer Meinung. „Im Glauben, der als Setzung der

---

241) Theol. Aufsätze, S. 108—110.
242) cf. S. 94 dieser Arbeit.
243) Theol. Aufsätze, S. 97.
244) Die Theologie, S. 129.
245) Evangelium und Leben, S. 12.
246) Theol. Aufsätze, S. 98.
247) Zeit und Ewigkeit, S. 142—144.

transzendenten Größe des Heiligen Geistes besteht, sind rein immanente, ich darf auch wohl sagen: untheologische Momente enthalten. Der Glaube trägt den Aspekt historischer und psychologischer Relationen als das Widerstreitende in sich; er ist seinem Wesen nach das ständige Aufheben einer inneren Wesensspannung, die durch das unlösbare Gegenüber von Geschichte und Heiligem Geist gebildet wird."[248]) Die Hineinbeziehung des historischen Relativismus in den Lebenskreis des Glaubens ist der Grund für seine ständige Unruhe und Unabgeschlossenheit.

Das Wahrheitsmoment, das in diesen Sätzen enthalten ist, wollen wir nicht verkennen. Althaus ist in der Tat an dem Verhältnis von Glaube und Geschichte, Glaube und Historie lebendig interessiert.[249]) Er weiß um die tiefe Spannung, die durch den Konflikt zwischen dem empirischen Jesusbild der Geschichtswissenschaft, das ständig in Fluß bleibt, und der ewigen Wirklichkeit Jesu Christi, derer der Christ im Glauben gewiß ist, in das Glaubensleben hineingetragen wird.[250]) Er weiß, daß es die Problematik der geschichtlichen Relativität ist, die an ihrem Teile das „Ärgernis" des Glaubens miterzeugt.[251]) Es ist wohl möglich — das gestehen wir Schmidt ruhig zu —, daß diese Seite des Ärgernisses im Vordergrund der Althausschen Ausführungen steht. Trotzdem ist das „Ärgernis" des Glaubens, das Althaus im Auge hat, kein wesentlich anderes als das, von dem das Neue Testament, vor allem Paulus redet. Der „Stoff" des Ärgernisses[252]) ist jederzeit ein anderer und bleibt doch im letzten Grunde immer derselbe: daß der Mensch Jesus Gott, daß die göttliche Selbstmitteilung an ein einmaliges, kontingentes, geschichtliches Faktum gebunden ist!

Dieses Paradoxon, durch das der Glaube immer wieder hindurch muß, ist nicht nur, wie Schmidt urteilt,[253]) ein Denkärgernis. Gewiß, die Botschaft vom Kreuz, die Selbstmitteilung Gottes in der Geschichte ist dem Denken eine Torheit. Die Vernunft bäumt sich dagegen auf, daß die ewige Wahrheit ein kontingentes, geschichtliches Ereignis ist. Aber der tiefste Grund des „Ärgernisses" ist nicht das theoretische Paradoxon, sondern die sittliche Demütigung, die die Offenbarung Gottes in Christus für den menschlichen Willen bedeutet. Die Anerkennung des Offenbarungsfaktums schließt die völlige persönliche Kapitulation des Menschen vor Gott in sich. Erst in dieser Anerkennung gibt der Mensch sich wirklich selber auf; darum ist sie das,

---

248) Zeit und Ewigkeit, S. 142.
249) Die Theologie, S. 129.
250) Gr. d. Dogmatik, S. 20—25.
251) Theol. Aufsätze, S. 108.
252) E. Brunner, Der Mittler, S. 171.
253) Zeit und Ewigkeit, S. 143/44.

was ihm am schwersten fällt. Dieses Sich-demütigen-müssen vor Christus und seinem Anspruch — das ist das Ärgernis, in deren Überwindung der Glaube immer wieder besteht. Steht es aber so, dann ist es nicht mehr möglich, die Unruhe des Althausschen Glaubensbegriffes rein dialektisch, durch den Hinweis auf den historischen Relativismus erklären zu wollen. Nicht die „intellektualistisch gefärbte Spannung von Glauben und historischem Erkennen",[254]) sondern der ständig neue Kampf des Glaubens mit dem Unglauben ist die Ursache, daß der Glaube den Charakter des Unfertigen und Unabgeschlossenen an sich trägt.

Der undialektische Charakter der Althausschen Glaubensanschauung steht außer Zweifel; sie hat mit Dialektik nicht das Geringste zu tun. Mit dieser Einsicht erledigen sich die weiteren Einwendungen von Schmidt im Grunde von selbst. Sie sind alle nur möglich unter Anerkennung des dialektischen Schemas. Das gilt zunächst von dem Vorwurf, Althaus' Glaubensbegriff sei in sich widerspruchsvoll. Der Glaube — so führt Schmidt aus[255]) — hat es nach Althaus nicht mit historischen Tatsachen, sondern mit dem undinghaften, wesentlichen Gehalt der Offenbarung zu tun; er ist inhaltlich orientiert. Da sein Gegenstand nur die Wahrheit und nicht die Geschichte sein kann, die im Grunde ja nur verhüllt, muß er im Prinzip völlig gleichgültig gegen alles Historische sein.[256]) Zu diesem Ergebnis müßte Althaus nach seinen dialektischen Voraussetzungen bei konsequentem Weiterdenken kommen. Statt dessen aber behauptet er nun, daß der Glaube nicht berührungslos neben dem historischen Erkennen einhergeht, sondern den Umweg über die geschichtliche Tatsächlichkeit machen muß.[257]) Dieser Widerspruch erscheint Schmidt als unerträglich. Das ist nur zu verständlich; wenn man die Dialektik zum beherrschenden Prinzip der Althausschen Theologie macht, wird man so urteilen müssen. Dann erscheint es in der Tat als überflüssig, ja als innerlich unmöglich, den Glauben, der alle menschlichen und natürlichen Erkenntniswege hinter sich läßt und in ein Gebiet hinausschreitet, wo nichts mehr natürlich erkannt wird, an die Geschichte zu binden. Als Wunder und Schöpfung des Heiligen Geistes bleibt er an der relativierbaren Geschichte, die für den Offenbarungsvollzug nichts leistet, gänzlich uninteressiert. Da aber nach unserer Überzeugung von einer dialektischen Infektion der Althausschen Theologie nicht wohl geredet werden kann, wird man Althaus durchaus zustimmen müssen, wenn er den engen Zusammenhang von Glaube und Geschichte fordert.[258])

---

254) Zeit und Ewigkeit, S. 143.
255) Zeit und Ewigkeit, S. 144—46.
256) Zeit und Ewigkeit, S. 146.
257) Zeit und Ewigkeit, S. 144.
258) Gr. d. Dogmatik, S. 17.

Wirklicher Glaube, wirkliche Gotteserkenntnis kann von der Geschichte überhaupt nicht absehen. Glaube und Geschichte gehören mit innerer Notwendigkeit zusammen. In der Geschichte hat Gott seinen Willen, ja sich selbst offenbart; nur durch die Geschichte, allein in ihr können wir Gott erkennen. Wir haben Jesus nicht anders denn im Gewande der Geschichte und vermögen mit ihm nur durch die Bibel, die geschichtliche Urkunde seiner Persönlichkeit und seines Lebens in Verbindung zu treten.

Nun weiß freilich auch Althaus ebensogut wie Schmidt, daß der Glaube nicht allein schon durch die Betrachtung der Geschichte entsteht. Die Geschichtlichkeit der Offenbarung als solche ist ja zunächst immer Verhüllung Gottes. Sie bedeutet geschichtliche Bedingtheit und Besonderheit, geschichtliche Ferne mit der Möglichkeit, „in historischer Betrachtung und Bezweiflung erledigt zu werden". Man kann sich an ihr ärgern[259]) und ihr gegenüber ungläubig sein, d. h. die Offenbarung in der Geschichte leugnen. Offenbarung Gottes zu persönlicher Gemeinschaft, mit anderen Worten: Grund des Glaubens ist die vergangene Geschichte nur, wenn sie gegenwärtig ist; gegenwärtig aber wird sie allein durch Gottes Geist. Nur Gott selbst kann das Wort, das damals ein für allemal gesprochen wurde, in jedem späteren Punkt der Geschichte im Herzen der Glaubenden wiedersprechen als der Heilige Geist. Es gibt keine Erkenntnis Gottes, ohne daß Gott selbst sich zu erkennen gibt. „Niemand kann Christum einen Herren nennen, außer durch den Heiligen Geist!"[260])

Nur der Geist schafft den Glauben. Aber diese Tatsache, daß aller echte Glaube geistgewirkt ist, bedeutet nun nicht, wie Schmidt zu folgern scheint,[261]) daß die Geschichte für den Glauben bedeutungslos ist. Der Geist führt wohl über das Geschichtliche hinaus, sofern dieses immer Verhüllung Gottes ist; aber Maßstab für alle Geisteserfahrung ist das Geschichtliche. Es kann vom Standorte evangelischer Theologie aus nicht nachdrücklich genug betont werden: alle Geisteserfahrung geht über das geschichtliche Wort![262]) Eine unmittelbare, gegenwärtige Berührung mit dem Lebendigen haben wir nur durch die Geschichte; Gottes unmittelbare Gegenwart ist für uns nur dadurch zu fassen, daß wir mittelbar in ein Verhältnis zu ihm treten durch den geschichtlichen Christus.[263]) Dieser Umweg ist unvermeidlich;[264]) er ist wesensmäßig begründet in dem geheimnisvollen

---

[259]) Ev. Matthäus, Kap. 11, 2 ff.
[260]) 1. Korinther 12, 3.
[261]) Zeit und Ewigkeit, S. 144.
[262]) Leitsätze zur Dogmatik II, 2. Teil § 21 Abs. 3.
[263]) E. Brunner, Der Mittler, S. 252, 477/78; Heinzelmann, Glaube und Mystik, S. 117.
[264]) Contra Schmidt, Zeit und Ewigkeit, S. 146/47.

Walten der göttlichen Liebe: Gott handelt mit uns nur durch die Geschichte.

Geschichte und Heiliger Geist, Offenbarung und Wunder des Glaubens gehören für Althaus notwendig zusammen. Gott offenbart sich, indem er redet und indem er zugleich das Hören des Glaubens gibt.[265]) Jedoch schließt der Wundercharakter des Glaubens seinen Gehorsamscharakter nicht aus. Die Entscheidung des Glaubens, die einerseits Gottes Offenbarungsakt in uns ist, ist auf der anderen Seite unser eigener verantwortlicher Gehorsamsakt.[266]) Glaube ist Wunder und Entscheidung zugleich; er ist „der Indifferenzpunkt von Denken und Wollen."[267])

H. W. Schmidt lehnt auch diese Formulierung ab.[268]) „Den Indifferenzpunkt von Wollen und Denken, den Althaus postuliert, gibt es nicht. Die wunderhafte Offenbarungserkenntnis und die sittlich-religiöse Entscheidung des Menschen lassen sich nicht miteinander verbinden."[269]) Der Glaube wird hier zu einem übergeschichtlichen Wunder, welches das Moment der menschlichen Verantwortung ausschaltet.[270]) Wirklich? Hebt der Wundercharakter den Entscheidungscharakter des Glaubens auf? Macht die Setzung des Glaubens durch Gott die Selbstverantwortung des Einzelnen unmöglich? Die Frage so stellen, heißt sie verneinen. Wie Schmidt kann nur urteilen, wer göttliche Allmacht und menschliche Freiheit als einander ausschließende Gegensätze versteht. Diese Verhältnisbestimmung aber ist schwerlich richtig. Sie verkennt den synthetischen Charakter der göttlichen Allmacht.[271]) Die Allmacht Gottes ist — entsprechend dem Grundsatz der unbedingt-synthetischen Persönlichkeit — allgemeine, unbedingte Einheit; aber indem diese Einheit als unbedingt persönliche synthetisch ist, ist die Selbständigkeit und Freiheit des Endlichen gerade in der Einheit und durch die Einheit begründet. Weil Gott Einheit in aller Besonderheit, Allmacht ist, ist der Mensch in seiner Besonderheit Einheit, Persönlichkeit, Freiheit. Freiheit ist das Schöpferische im Menschen, das synthetische Sollen des Gewissens, die in der unbedingten Einheit begründete Selbständigkeit persönlichen Lebens. Der Mensch ist nichts durch sich selbst, sondern alles durch Gott — aber durch Gott alles für Gott in der Freiheit.[272]) Von hier aus wird das

---

265) Gr. d. Dogmatik, S. 17/18; cf. auch E. Brunner, Religionsphilosophie, S. 9.
266) Gr. d. Dogmatik, S. 17.
267) Theol. Aufsätze, S. 102; Theologie und Geschichte, S. 768/69.
268) Zeit und Ewigkeit, S. 147—149.
269) Zeit und Ewigkeit, S. 366.
270) Zeit und Ewigkeit, S. 149.
271) Die Idee der Religion, S. 242 ff.
272) G. Heinzelmann, Glaube und Mystik, S. 116.

seltsame, viel erörterte Wort des Paulus verständlich: „Schaffet, daß ihr selig werdet mit Furcht und Zittern! Denn Gott ist es, der in euch wirket beides, das Wollen und das Vollbringen.“[273]) Von hier aus wird auch deutlich, wie Althaus den Glauben gleichzeitig als Wunder und Gehorsam beschreiben kann.[274]) Gerade als Wunder ist er Gehorsam. Gerade als Schöpfung des in der Offenbarung wirksamen Gottesgeistes bekommt er die ganze Schwere und den tiefen Ernst unbedingter Entscheidung und Verantwortung. Der Glaube ist die Entscheidung angesichts des Anspruches Gottes, der in seinem Ansprechen die Entscheidung fordert, der Gehorsam gegen die Wirklichkeit des lebendigen Herrn, der uns im Wort der Offenbarung nahekommt. An diesem Nahekommen Gottes in seiner Offenbarung — wir betonen es noch einmal — liegt freilich alles. Denn ohne solche konkrete Selbstmitteilung Gottes wäre der Glaube ein blindes Wagnis, ein verwegener Sprung ins Leere, jedenfalls alles andere als sittlicher Gehorsam gegen eine die Seele fordernde und überwältigende Wirklichkeit.[275])

Ist aber der Glaube als durch die Offenbarung gewirktes Werk bedingungslose Hingabe an Gott im Gehorsam gegen sein Wort, dann versteht sich auch sein Anspruch, gültige Erkenntnis des wirklichen Gottes zu sein. Dieser Anspruch hat seine einzige Begründung darin, daß der Glaube Vernehmen des Wortes Gottes ist. Das Wort Gottes ist alleiniger Grund für die Selbstgewißheit des christlichen Glaubens. Mit ihm steht und fällt sie. Ein „objektiver“ Beweis für die Wahrheit des göttlichen Wortes läßt sich nicht führen. Es gibt keine „objektive göttliche Wahrheit“. Die Wahrheit Gottes ist niemals theoretische, sondern immer höchst praktische, existentielle Erkenntnis. Sie entsteht nicht auf dem Wege rationaler Erwägung, sondern vollzieht sich allein in der Form der Anerkenntnis, einer existentiellen Entscheidung des durch die Offenbarung innerlich ergriffenen und zur Verantwortung gezogenen Gewissens. Althaus hat also durchaus Richtiges gesehen, wenn er den Glauben als Indifferenz- oder Identitätspunkt von Erkennen und Anerkennen beschreibt.[276])

Wird dagegen der Einwand erhoben, daß Erkennen und Anerkennen streng auseinandergehalten werden und dem Glauben als Anerkennen das Erkennen notwendig vorausgehen müsse,[277]) so beweist das nur, daß das eigentliche Wesen evangelischer Glaubenserkenntnis

---

[273]) cf. Philipper 2, 12.
[274]) Theologie und Geschichte, S. 768/69.
[275]) cf. Artikel „Glaube“ R.G.G.², Bd. II, Sp. 1216.
[276]) Theol. Aufsätze, S. 102.
[277]) Zeit und Ewigkeit, S. 148.

noch nicht verstanden ist. Schmidts Urteil: „Der Verantwortungscharakter des Glaubens scheint nur dann zu seinem Rechte zu kommen, wenn man unter dem Glauben nicht selbst eine Erkenntnis, sondern vielmehr vertrauensvolle und gehorsame Unterordnung unter eine erkannte Autorität versteht" ist nur möglich unter der Voraussetzung, daß man Gott als Sache, als Objekt, denkt. Aber das ist ja gerade das Falsche, völlig Unevangelische, Gott als Objekt, als Gegenstand einer ruhenden theoretischen Erkenntnis zu denken. Evangelischer Glaube lebt von der Überzeugung, daß Gott niemals Objekt, sondern immer Subjekt alles Erkennens ist. Alle göttliche Wahrheit ist appellativ; sie ist Anrede, die gehört, Anspruch, der bejaht, Entscheidungswahrheit, die in der Entscheidung als solche ergriffen sein will. Es gibt kein Auseinanderfallen der Wahrheits- und Gewißheitsfrage.[278]) Gott kann nur erkannt werden, indem man ihn anerkennt.

*

Ihren Abschluß findet die Althaussche Offenbarungslehre in der Eschatologie. In ihr laufen alle Fäden des Systems zusammen. Darum ist sie für Althaus nicht, wie es in den meisten Dogmatiken der Fall zu sein pflegt, ein unbetonter Anhang, ein unbedeutendes Appendix seiner Theologie, sondern „als Wort von der Vollendung selber zusammenfassende Vollendung, die den Sinn aller anderen Aussagen bestimmt und abschließend offenbart."[279]) Den Haupteinwänden entsprechend, die gegen Althaus' Eschatologie erhoben werden, orientieren wir unsere Kritik an folgenden Gesichtspunkten: axiologische und teleologische, individuelle und universale, endgeschichtliche und übergeschichtliche Eschatologie.

Bekanntlich unterscheidet Althaus im Anschluß an Troeltsch[280]) zwei Formen von Eschatologie: die axiologische und die teleologische. Den axiologischen Begriff der letzten Dinge haben wir, wo wir im Umkreis des Bedingten, Relativen, Endlichen auf das Unbedingte, Absolute, Ewige stoßen, den teleologischen, wo es sich um die zukünftige Verwirklichung letzter Werte handelt. Axiologische und teleologische Eschatologie bezeichnen demnach die Gegenwärtigkeit und Zukünftigkeit letzter Dinge. Im ersten Falle ist das ewige Leben Gegenwartsbesitz, im zweiten Hoffnungsziel. Grundlegend für Althaus ist die axiologische Eschatologie. Sie begründet recht eigentlich die teleologische. Weil das Absolute, das den Inhalt des axiologischen Begriffes bildet, in der Gegenwart immer nur unvollkommen

---

[278]) E. Brunner, Die Mystik und das Wort; Tübingen, 1924, S. 102.
[279]) Art. „Eschatologie", R.G.G.², Bd. II, Sp. 353.
[280]) Art. „Eschatologie", R.G.G., 1. Auflage, II, Sp. 598 ff.

zum Ausdruck kommt, wird es zum Ziel, dessen Erreichung in der Zukunft erwartet wird.[281]) Der paradoxe Charakter der Ewigkeitserfahrung, die Tatsache, daß Gottes Reich noch tectum cruce ist, daß wir als Gottes Kinder doch noch Sünder sind und der Welt des Fleisches und des Todes angehören, wird zum Anlaß, die künftige Entschränkung und Vollendung zu erhoffen.[282])

Gegen den Begriff der axiologischen Eschatologie, wie Althaus ihn vertritt, ist von verschiedenen Seiten Einspruch erhoben worden. Friedrich Traub[283]) hält die Erweiterung des Begriffes der Eschatologie, die Althaus mit der Unterscheidung der axiologischen und teleologischen Eschatologie vollzieht, nicht für glücklich. „Sie ist überflüssig und sie wirkt verwirrend, weil sie auf einer Doppeldeutigkeit des ‚Letzten' beruht. Der axiologische Begriff des Letzten ist ein Wertbegriff, der teleologische ein Zeitbegriff. Es liegt nicht im Interesse klarer Begriffsbildung, diese zwei heterogenen Begriffe unter den gleichlautenden Titel ‚Eschatologie' zu stellen. Das, was Althaus axiologische Eschatologie nennt, wird besser gar nicht Eschatologie genannt und diese Bezeichnung nur da angewendet, wo der Zeitbegriff eine Rolle spielt."[284])

Althaus setzt sich in der dritten Auflage seines Buches „Die letzten Dinge"[285]) mit den Traubschen Einwänden auseinander und versucht, die Berechtigung der von ihm getroffenen Unterscheidung erneut zu erweisen. Indes vermag seine Erwiderung[286]) nicht so recht zu überzeugen. Er verschiebt in ihr, ohne es zu merken, die Ableitung seiner Terminologie. Ging er ursprünglich von der Ewigkeitsbeziehung aus: Ewiges=Letztes=Eschatologie,[287]) so betont er jetzt: die axiologische Eschatologie ist wirkliche Eschatologie, weil sie die Beziehung auf die Zeit in sich enthält. Es handelt sich bei ihr um den „Durchbruch des Überzeitlichen in der Zeit". Aber auch diese Korrektur beseitigt nicht alle Schwierigkeiten. Erkennt man der Tatsache einer Durchbrechung der Zeitlichkeit, wie sie nach Althaus für die axiologische Eschatologie wesentlich ist, eschatologischen Charakter zu, dann ist es nur konsequent, Offenbarung und Erlösung, die ja auch Durchbrechungen der Zeitlichkeit sind, als eschatologische Größen zu werten und mit Karl Barth zu urteilen: „Christentum, das nicht ganz und gar und restlos Eschatologie ist, hat mit Christus ganz und gar und

[281]) Die letzten Dinge[3], S. 14—27.
[282]) Die letzten Dinge[3], S. 14.
[283]) Die christliche Lehre von den letzten Dingen, Z. Th. K., 1925, S. 29 ff.
[284]) a. a. O., S. 30/31.
[285]) Die letzten Dinge[3], S. 17, Anm. 1.
[286]) cf. die Bemerkungen von G. Hoffmann, Das Problem der letzten Dinge in der neueren evangelischen Theologie, Göttingen, 1929, S. 51.
[287]) Die letzten Dinge, S. 14 ff., 1. Aufl.

restlos nichts zu tun." Damit aber wird die christliche Eschatologie, deren wesentliches Merkmal die Richtung auf die Zukunft ist, ihres spezifischen Charakters entkleidet. Sie hört auf, ein besonderes Lehrstück der Dogmatik zu sein. Es wird also bei Traubs Urteil bleiben müssen: die Erweiterung des Begriffes der Eschatologie, die Althaus mit der Unterscheidung der axiologischen und teleologischen Eschatologie vollzieht, empfiehlt sich nicht. Sie erzeugt Unklarheiten und Schwierigkeiten, die vermieden werden können, wenn der Begriff der axiologischen Eschatologie aus dem Zusammenhang der eschatologischen Lehrbildung getilgt wird.

Hat schon die von Althaus empfohlene Unterscheidung von axiologischer und teleologischer Eschatologie nicht ungeteilte Anerkennung gefunden, so hat man es seiner Eschatologie weiterhin zum Vorwurf gemacht, daß sie über der Betonung des individuellen Heilszieles den universalen Zug der christlichen Ewigkeitshoffnung nicht genügend zur Geltung bringt. Althaus' Entwurf ist im Ansatz durchaus individualistisch.[288]) Der eschatologische Ausblick löst sich auf in ungezählte senkrechte Linien, die von der Geschichte aufsteigen zu dem überzeitlichen Jenseits der Ewigkeit. Die Kirche mündet in die Ewigkeit, sofern und indem alles persönliche Leben, das sie erfaßt und pflegt, in die Ewigkeit mündet.[289]) Um die Heilsgeschichte steht es nicht besser. Sie wird dem Bereiche des objektiven Gesamtgeschehens entnommen und in die Innerlichkeit der einzelnen Menschenseele verlegt. Es gibt für Althaus nicht mehr eine universale Heilsgeschichte, sondern viele, die neben- und nacheinander ablaufen.[290])

Diese Einwendungen sind, auf die beiden ersten Auflagen der Althausschen Eschatologie gesehen, zweifellos richtig. Man gewinnt in der Tat den Eindruck, als zöge sich Althaus, ganz wie die großen Mystiker und Idealisten, rein individualistisch auf den überzeitlichen Hintergrund der Zeit zurück.[291]) Es liegt etwas von platonisch-individualistischer Ewigkeitsstimmung über seinen Ausführungen. Inzwischen hat Althaus jedoch seine Anschauung entscheidend geändert[292]) und den universalen Zug der christlichen Ewigkeitshoffnung mit starkem Nachdruck herausgestellt. Er hat deutlich erkannt, daß das Individium, das zu ewigem Leben berufen ist, seine Vollendung nicht in seiner Vereinzelung haben kann, sondern nur in seiner Verwurze-

---

288) G. Hoffmann, Das Problem der letzten Dinge in der neueren evangelischen Theologie; Göttingen, 1929.

289) H. E. Weber, Die Kirche im Lichte der Eschatologie, N. K. Z., 37. Jahrg., 1926, S. 327 f.

290) H. W. Schmidt, Zeit und Ewigkeit, S. 337.

291) K. Heim, Die neue Welt Gottes, S. 41.

292) Die letzten Dinge[3], S. 40—53; vor allem auch das 5. Kapitel „Das ewige Leben und die neue Welt", S. 239 ff.

lung in der Geschichte, im Lebenszusammenhang mit der Gemeinschaft. Ohne diesen Zusammenhang ist schon das Reich Gottes auf Erden nicht zu denken. Es kommt wohl in der Umwandlung des Einzelnen. Aber entscheidend ist das neue Gemeinschaftsverhältnis, das von vornherein den Einzelnen trägt und hält. Was so vom werdenden Gottesreich gilt, das gilt auch von seiner Vollendung. Sie ist Vollendung des Einzelnen und Vollendung der Gemeinde, der Kirche.

Aber Althaus geht über diese Sätze noch hinaus. Im Gegensatz zu Fr. Traub[293]) und E. Hirsch[294]) genügt ihm das Fortleben in einem Reiche vollendeter Geister nicht. Die Erde ist nicht nur, wie für Traub, Umwelt für Personen oder, wie für Ritschl, „Bedingung des moralischen Reiches der geschaffenen Geister,"[295]) also ein Gerüst für den Bau des Geisterreiches, das dann abgebrochen werden kann. Natur, Geschichte, Kultur haben für Althaus einen selbständigen Sinn, einen eigenen Wert.[296]) In ihnen liegen besondere Gedanken Gottes, die auch in der jenseitigen Welt ihre Entsprechung finden werden. Die Christenheit wartet einer neuen Welt, in der alles, Natur, Geschichte, Kultur eine „bewahrende Vollendung" erfährt. Die Hoffnung der Parusie schließt den Abbruch und die Erneuerung des ganzen Weltbestandes ein.[297])

Freilich entsteht hier eine Schwierigkeit, auf die vor allem Heim[298]) hingewiesen hat. Althaus' Ausführungen über die Vollendung des Kosmos lassen sich nicht befriedigend ausgleichen mit seiner Grundanschauung von der Unmittelbarkeit jeder Zeit zur Ewigkeit. Der Grundsatz: „Jede Zeit ist unmittelbar zum Gericht, unmittelbar zur Vollendung; jede Zeit ist ‚letzte' Zeit", kann für die kosmische Vollendung nicht gelten. Sie kann ja nicht im Verhältnis jedes Augenblicks zur Ewigkeit enthalten sein.[299]) „In der Gegenwart könnte nur das Geisterreich vollendet sein, aber nicht die kosmische Umgebung desselben". Damit richtet sich der Blick wieder in die Zukunft. Das Problem der endgeschichtlichen Eschatologie entsteht.

Althaus' Einstellung zur Sache ist bekannt. Er lehnt, wie wir sahen,[300]) die Endgeschichte nicht nur als beschreibende Darstellung

---

[293]) Die christliche Lehre von den letzten Dingen, Z. Th. K., 6. Jahrg., 1925, S. 99 ff.; vor allem S. 105/6, Anm. 1.

[294]) Die idealistische Philosophie und das Christentum, Gütersloh, 1926, S. 31/2.

[295]) Rechtfertigung und Versöhnung, III⁴, § 34, S. 265 f.

[296]) Die letzten Dinge³, S. 252 ff.

[297]) Die letzten Dinge³, S. 35; ähnliche Gedanken auch bei K. Heim, die Weltanschauung der Bibel 1920, S. 71 sowie bei H. Stephan, Glaubenslehre², 1928, S. 232/34.

[298]) Die neue Welt Gottes, S. 43.

[299]) Die letzten Dinge³, S. 174.

[300]) cf. S. 49—53 dieser Arbeit.

des Weltendes und der Welterneuerung ab. Schon die bloße Annahme, daß die „Vollendung" in der Längsrichtung der Zeit, als Endzustand der Geschichte zu denken sei, erscheint ihm verfehlt und unzulässig. Die Geschichte als Ort nur partikularer Gottesoffenbarung kann nicht die Stätte des Endsieges Christi sein. Die Vollendung sprengt den Rahmen der geschichtlichen Welt.

Auch diese Anschauung ist nicht unwidersprochen geblieben. Aus den Kreisen des Biblizismus sowie des strengen, orthodox gebundenen Luthertums sind schärfste Einwendungen gegen sie erhoben worden; man lehnt sie als unschriftgemäß ab.[301]) Es ist nicht nötig, auf diese Bedenken näher einzugehen. Vom wissenschaftlich-theologischen Standpunkt aus kommt ihnen wenig Bedeutung zu. Ein tieferes Einfühlen und Eindringen in die Problematik der Althausschen Gedankenwelt sucht man hier vergeblich. Es ist offenbar gar nicht verstanden, worum es ihm in seiner Theologie geht.

Ernster sind schon die Einwände, die im Namen des Irrationalismus gegen Althaus erhoben werden. Als der eigentliche Wortführer dieser Richtung erscheint Ernst Sommerlath.[302]) Er kritisiert an Althaus' Eschatologie das Vorherrschen rein rationaler, systematischer Gesichtspunkte: das systematisierende Denken bestimme von sich aus, „was im Blick auf die Wiederkunft Christi und die damit zusammenhängenden Vorgänge möglich ist und was nicht," und vergewaltige dadurch die Fülle und Weite christlicher Glaubenshoffnung.[303]) Auch das ist nicht richtig. Von einem Vorherrschen des rationalen Denkens kann bei Althaus nicht die Rede sein. Leitendes Prinzip seiner Eschatologie ist die in Christus erfahrene und vermittelte rechtfertigende Gnade Gottes.[304]) Dieses Prinzip aber, das allein die Möglichkeit bietet, den Inhalt der christlichen Hoffnung von den Postulaten des reinen Denkens oder gar der Geschichtsphilosophie abzusondern und die Eschatologie von ihrem eigenen Mittelpunkt aus darzustellen, ist nicht, wie es nach Sommerlath fast scheinen könnte, Produkt der ratio, sondern einzig und allein Explikation des Glaubensinhaltes. Es ist unmittelbar mit dem Glauben gegeben.

Am Schwerwiegendsten jedoch sind die Bedenken, die vom Standort der Heilsgeschichte aus gegen Althaus' Eschatologie geltend gemacht werden. Hartenstein, Weber, Schmidt und Sommerlath stehen hier in einer Front. Nach dem Urteil dieser Theologen macht die Ablehnung aller endgeschichtlichen Theologie, wie Althaus sie verlangt, mit dem Gedanken der Heilsgeschichte nicht vollen Ernst. Die

---

[301]) C. Eichhorn, Die letzten Dinge. Eine Auseinandersetzung mit Prof. D. Althaus.
[302]) Unsere Zukunftshoffnung, 1928.
[303]) a. a. O., S. 8.
[304]) Die letzten Dinge[3], S. 28, 33, 36, 51, 54, 56.

heilsgeschichtliche Betrachtung fordert notwendig die endgeschichtliche Eschatologie. Der Glaube erkennt in der Person Jesu Christi die volle, abschließende Offenbarung Gottes. Liegt aber in der Erscheinung Christi eine konkrete geschichtliche Gottestat vor, dann ist die Geschichte Ort der Gottesoffenbarung geworden und die Möglichkeit der endgültigen Gottesoffenbarung durch Christus in Parusie und Endgericht auf dieser Erde gegeben.[305]) Verneint man diese Möglichkeit, so verneint man damit, daß Christus die volle Gottesoffenbarung in der Geschichte gewesen ist. Zu diesem Ergebnis aber kommt Althaus, wenn er die Geschichte als Kenosis, als Verhüllung Gottes versteht. Für ihn steht das Göttliche wohl hinter aller Geschichte, aber es kommt nie völlig in ihr zum Durchbruch. Die geschichtliche Christustatsache ist bestenfalls primum movens, aber niemals Mittelpunkt der Geschichte. Christus hört auf, die Mitte der Geschichte zu sein.[306]) Auch dieser Einwand ist nicht stichhaltig. Die Ablehnung der endgeschichtlichen Eschatologie durch Althaus, die mit dem Verständnis der geschichtlichen Offenbarung als Kenosis Gottes gegeben ist, bedeutet für ihn keineswegs Entwertung der Geschichte. Auch er urteilt, ähnlich wie Schmidt: Christus ist die Mitte der Geschichte; erst indem er Geschichte wird, gewinnt diese ihre volle Bedeutung, ihren existentiellen Charakter.[307]) Aber — und das übersieht Schmidt — sie bleibt als Geschichte und Entscheidung immer nur Kenose des Christus und kann nichts anderes sein. Denn fiele die Kenose des geschichtlichen Christus weg, dann wäre die durch ihn gewirkte Gottesoffenbarung bereits letztes, umfassendes Gericht, also nicht mehr Geschichte (auch nicht Endgeschichte!) und nicht mehr Entscheidungszeit. Ein außergeschichtlicher Zustand wäre bereits da.[308]) Dieser wird jedoch durch die Tatsache des Todes, der unerbittlich in der Welt herrscht, widerlegt. Geschichte und Tod gehören unmittelbar zusammen. Man kann den Tod nicht wie ein Akzidenz, das auch aus der Geschichte getilgt werden könnte, behandeln. „Der Tod ist nicht nur die äußere Grenze, sondern zugleich die innere Gestalt alles Lebens in der Geschichte: alles in der Geschichte ‚hat', wie sie selber, den Tod".[309]) Damit ist gegeben, daß alle Gottesoffenbarung in der Geschichte irgendwie Kenosis, gebrochene Offenbarung sein muß. Nicht in der Geschichte übt Gott Kenosis, sondern mit ihr, die er um seiner Liebe willen gesetzt hat. Geschichte heißt Kenosis. Man kann in sie nicht die unverhüllte Herrlichkeit Gottes hineindenken. Die

---

[305]) Unsere Zukunftshoffnung, S. 11 ff.

[306]) a. a. O., S. 17; H. W. Schmidt, Zeit und Ewigkeit, S. 146, 340.

[307]) Die letzten Dinge[3], S. 90; H. W. Schmidt, Zeit und Ewigkeit, S. 382.

[308]) cf. zur Kritik an Schmidt Hans Steubing, Das Grundproblem der Eschatologie; Z. f. syst. T., 7. Jahrg., 1929, S. 477 ff.

[309]) Artikel „Eschatologie", R.G.G.[2], Bd. II, Sp. 358.

volle und abschließende Offenbarung Gottes als Entschränkung von aller Verhaftung an das sinnliche Sein und den Tod ist kein Zustand der Geschichte mehr; sie kann nur jenseits und außerhalb der Geschichte gedacht werden.

Können wir von diesen Erwägungen aus Althaus' Kritik an der endgeschichtlichen Eschatologie nur zustimmen, so müssen wir es andererseits doch als ungerechtfertigt bezeichnen, wenn er das endzeitliche Verständnis der Eschatologie fast völlig verwirft. Am radikalsten ist in dieser Beziehung der Standpunkt der ersten Auflage seiner Eschatologie. Hier heißt es: Die Frage nach dem Wann des Endes ist falsch gestellt und gegenstandslos. Alle eschatologischen Aussagen müssen umgesetzt werden in das überall gleich vorhandene Verhältnis von Zeit und Ewigkeit. „Alle Senkrechten, die wir auf der Zeitlinie errichten, um auf die Ewigkeit, die Vollendung zu stoßen, treffen sich im Überzeitlichen in einem Punkt. Was sich uns in ein Nacheinander menschlicher Tode, des Endes von Geschlechtern, Völkern, Zeiträumen zerlegt, das ist, von dort aus gesehen, der gleiche Akt und das eine gleichzeitige Erlebnis der Aufhebung der Geschichte, des Eintrittes der Zeit in die Ewigkeit."[310]) Zweifellos kommt bei dieser Einstellung, über der einseitigen Betonung des Selbstwertes jeder Epoche der Gesamtzusammenhang, der Begriff der Geschichte als Menschheitsgeschichte zu kurz. Althaus gibt das selbst in der dritten Auflage seines Buches zu[311]) und versucht, das Verhältnis der Ewigkeit zur Geschichte genauer zu bestimmen.[312]) Einerseits führt er die überzeitliche Betrachtung noch strenger durch als bisher. Nicht nur von jedem Geschichtsabschnitt, sondern auch von jedem Einzelleben, ja schließlich auch von jeder noch so kleinen Zeitspanne gilt es, daß sie unmittelbar zur Ewigkeit ist.[313]) Aber auf der anderen Seite achtet er jetzt auch „auf den Zusammenhang der Stunden und seine Ewigkeitsbedeutung".[314]) Die Geschichte löst sich ihm nicht in eine zusammenhangslose Vielheit einzelner Zeiten, Völker und Kulturen auf, sondern wird als Einheit, als Lebensganzes erfaßt.[315]) Die gliedliche Verbundenheit der einzelnen Epochen, „die Einheit der Kirche durch die Zeiten hin"[316]) wird viel stärker als früher betont, wenn auch die Annahme eines ständigen Fortschreitens in der Geschichte nach wie vor abgelehnt wird.

---

[310]) Die letzten Dinge[1], S. 98.
[311]) Die letzten Dinge[3], S. 178, Anm. Es war der Fehler der ersten Auflage, daß „sie das theologische Interesse an dem kommenden Ende der Geschichte neben der starken Betonung des ständigen Strandens der Zeit an der Ewigkeit, d. h. des jederzeit gegenwärtigen Endes vergaß".
[312]) Die letzten Dinge[3], S. 174—180.
[313]) Die letzten Dinge[3], S. 174.
[314]) Die letzten Dinge[3], S. 175.
[315]) Die letzten Dinge[3], S. 178/79.
[316]) Artikel „Eschatologie", R.G.G.[2], Bd. II, Sp. 360.

Aber diese Weiterbildung des Geschichtsbegriffes steht doch noch recht unausgeglichen neben der älteren Auffassung. Während auf der einen Seite die Sätze zurückgenommen sind, in denen das Ende im biblischen Sinne aufgelöst schien: „Ich kann heute den Satz der ersten Auflage, die Frage nach dem Wann der Vollendung sei nicht nur unbeantwortbar, sondern auch falsch gestellt und sinnlos, nicht mehr wiederholen. Das Ende ist die geschichtszugekehrte Seite der Parusie. In diesem Sinne, als Ende der Geschichte, ist die Parusie eine geschichtliche Tatsache, die wahrhaftig nicht leer und arm, sondern höchst inhaltsvoll und positiv ist,“[317]) werden auf der anderen Seite einfach die Sätze der ersten Auflage wiederholt: „Die ‚letzten Dinge‘ haben mit der letzten Periode der Geschichte nichts zu tun. Die Eschatologie ist an der Frage nach dem geschichtlichen Endzustande nicht interessiert.“[318]) Das entscheidende dritte Kapitel („Kritik aller endgeschichtlichen Eschatologie“) ist wenig geändert. Nach wie vor wird die Endgeschichte in jeder Form bekämpft und die an ihr geübte Kritik sogar noch vertieft.[319]) Das aber ist unmöglich. In der ersten Auflage konnte Althaus folgerichtig von einer „Kritik aller endgeschichtlichen Eschatologie“ reden,[320]) da er damals nur das überzeitliche Verständnis des Endes gelten ließ. Jetzt besteht dazu kein Recht mehr, nachdem anerkannt ist, daß die Vollendung als das Ende der Geschichte auch eine geschichtszugekehrte Seite hat.[321]) Althaus müßte, wie Georg Hoffmann richtig hervorhebt,[322]) jetzt genauer unterscheiden zwischen endgeschichtlicher und endzeitlicher Eschatologie. Nur die erstere, d. h. eine geschichtsphilosophisch orientierte Eschatologie, die die Geschichte als ununterbrochenes Fortschreiten auf ein geschichtliches Endziel hin deutet, fällt rechtmäßig unter seine Kritik. In der Tat hat Althaus auch in seinem neusten eschatologischen Entwurf[323]) diesen Weg beschritten und seine Kritik im wesentlichen auf die wirklich endgeschichtliche Eschatologie beschränkt.[324]) Ansätze zu einer tieferen Würdigung des endzeitlichen Momentes sind unverkennbar;[325]) aber sie sind vorerst noch wenig entwickelt und in ihrer Bedeutung für die Gesamthaltung der Eschatologie noch kaum gewürdigt. Aufs Ganze gesehen bleibt, wie Althaus' Ausführungen deutlich zeigen, die überzeitliche Auffassung doch noch vorherrschend und im Grunde allein maßgebend. Hier bedarf Althaus' Position einer grundsätzlichen Revision und weiteren rückbildenden Ergänzung. Die einseitige Beto-

[317]) Die letzten Dinge[3], S. 173, Anm.; S. 178, Anm.
[318]) Die letzten Dinge[3], S. 78.
[319]) cf. Das ganze 3. Kapitel der letzten Dinge[3], S. 77—174.
[320]) Die letzten Dinge[1], S. 64.
[321]) Die letzten Dinge[3], S. 178, Anm.
[322]) Das Problem der letzten Dinge, S. 48.
[323]) cf. Artikel „Eschatologie“, Abschn. V in R.G.G.[2], Bd. II, Sp. 353 ff.
[324]) cf. vor allem R.G.G.[2], Bd. II, Sp. 357.
[325]) R.G.G.[2], Bd. II, Sp. 358, 359, 360, 361.

nung des überzeitlichen Charakters der Vollendung ist unhaltbar; sie führt zu unzulässiger Verkürzung des Gedankens der ewigen Zukunft. Die Vollendung darf weder rein überzeitlich, noch rein endzeitlich, sondern muß sowohl überzeitlich wie endzeitlich verstanden werden.[326]) Neben dem Wechselnden muß das Bleibende, neben dem Selbstwert jeder Epoche auch der sich durch die Zeiten hindurchziehende geschichtliche Zusammenhang zur Anerkennung kommen. Die Ewigkeit ist Aufhebung und Vollendung der Geschichte zugleich!

*

Damit schließen wir die Darstellung und Beurteilung der Althausschen Offenbarungslehre. In ihr ist das Problem von Offenbarung und Geschichte in ganzer Schärfe gesehen und, wie uns scheint, einer wirklichen Klärung und Lösung entgegengeführt. Die Kenosisanschauung, der leitende Gesichtspunkt der Althausschen Theologie, ist klar begründet und einheitlich durchgeführt. Einwände hiergegen sind wohl kaum möglich. Dagegen muß gefordert werden, daß der Zusammenhang zwischen Gottesgedanke und Offenbarungsbegriff noch deutlicher und bestimmter herausgearbeitet wird, als es bei Althaus geschieht. Die hier bestehende Spannung ist nur zu überwinden, wenn Althaus sich entschließen kann, seine Gotteslehre mit den Denkmitteln der kritisch-idealistischen Philosophie d. h. vom Prinzip der unbedingt-synthetischen Persönlichkeit aus noch weiter durchzuklären.

---

[326]) cf. Zur Sache die treffenden Ausführungen von G. Hoffmann, Das Problem der letzten Dinge, S. 103.

Lehmann & Bernhard, Verlagsbuchdruckerei, Schönberg (Mecklb.)